



## Responsabilitats adjudicades, compromisos heretats

### Conflictes i articulacions entre cultures i pràctiques jurídiques a la Regió de l'Haute Matsiatra de Madagascar

Mariona Rosés i Tubau

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

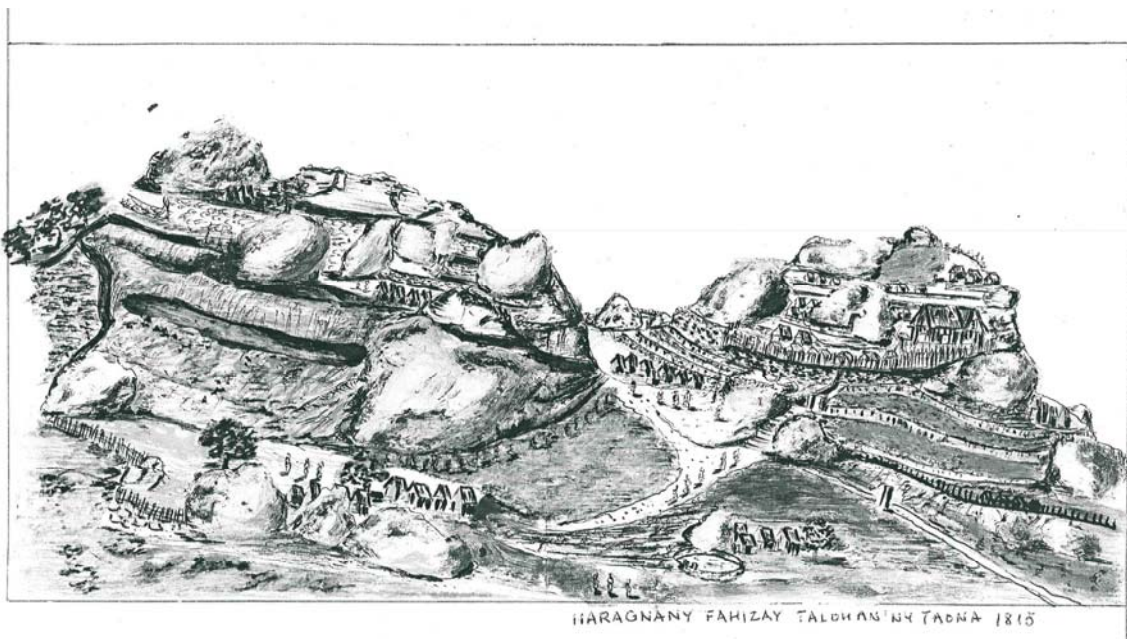
**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

# Responsabilitats adjudicades, compromisos heretats.

Conflictes i articulacions entre cultures i pràctiques jurídiques  
a la Regió de l'Haute Matsiatra de Madagascar

**Mariona Rosés i Tubau**



**Tesi doctoral**

Programa de Doctorat en Antropologia Social i Cultural (Bienni 2002-2004)

Director: Dr. Ignasi Terradas i Saborit

Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica

Universitat de Barcelona

Barcelona, setembre de 2013



*Dis moi comment tu penses le monde, je te dirai comment tu penses le droit*  
Michel Alliot

*Aleo tranobongo misy fiononana, toy izay lapa soa misy fifandirana*  
(Val més una cabana on regni la pau que un bonic castell ple de disputes)  
Proverbi malgaix



## AGRAÏMENTS

*Als que us heu absentat durant aquest temps.*

El meu primer agraïment, sens dubte, vola cap a Madagascar.

### MISAOTRA!

al Daniel Randrianandrasana, un apassionat de la seva terra, per voler compartir els seus coneixements amb un entusiasme admirable.

a la gent de Iharanany, pel seu acolliment i per la voluntat de participar activament a ser testimonis de la seva pròpia història.

a la Clarisse Rasoamapionona, el Léonard Razafindratsima i el Fehizoro, que em van fer sentir com a casa a casa seva.

al Delphin Andriamarofara, les seves paraules i el convenciment amb el què fa les coses.

a Fianarantsoa he d'agrair especialment els comentaris i suggeriments dels professors Manohisoa Rabemila, Henri Rasamoelina i Andriasolotiana, de l'advocada Sara Aoli i del Director del l'administració del territori Narison Rakotonirina.

a Tana, al Manassé Esoavelomandroso i la Monique Andreas per acollir-me a casa seva. Al Célestin, l'Élisé i la Claudia.

a la Holy Ramarason i la seva família, que em van obrir les portes de casa seva i em van deixar formar part de les seves vides.

a la Rado Andriamarofara, l'amistat sincera.

a la Chantal Radimilahy, l'Ignace Rakoto i tots els investigadors de l'Institut de Civilisations, la disponibilitat, les converses i els ànims.

Més a prop també vull donar un sincer agraïment:

a l'Ignasi Terradas per la seva tasca de direcció de la tesi. Els valuosos comentaris, la disponibilitat i, sobretot, la confiança en el projecte durant tots aquests anys.

als professors Susana Narotzky, Gemma Orobitg, Ferran Estrada, Víctor Bretón i Albert Roca.

al Diego Martínez, per l'impagable suport informàtic en moments de crisi absoluta amb les noves tecnologies.

al Bernat Xancó, els ànims i la positivitat amb les maleïdes beques.

a la Fabi Mancinelli, pels moments compartits aquí i allà, els bons consells i l'enorme vitalitat.

al Jaime Palomera, un company que ha esdevingut amic durant aquest trajecte.

a la Diana Sarkis, amiga i confident després de mil periples dins i fora d'aquests passadissos.

a la Pili Lacuna, tu amistad es una de las mejores cosas que me llevo de este largo camino.

Unes poques línies desmereixen tot el que he d'agrair als meus pares. Que quedi constància de la seva comprensió durant les absències, la confiança absoluta i el suport incondicional en tot moment.

Al Ferran, els viatges, l'enorme paciència escoltant idees i capítols, el suport tècnic i emocional, les hores lliures, dies de festa i vacances "robats". Mil gràcies!

A l'Arlet, que tanca una porta per obrir-ne una altra plena d'il·lusió i nous reptes.

## INDEX

<b>PRÒLEG</b>	<b>1</b>
<b>1. INTRODUCCIÓ: ASPECTES TEÒRICS I METODOLÒGICS</b>	<b>4</b>
1.1. Introducció i delimitació de l'objecte d'estudi .....	4
1.1.1. Breus apunts sobre Madagascar i la Regió de l'Haute Matsiatra .....	4
1.1.2. Delimitació de l'objecte d'estudi.....	8
1.2. Línies de treball: Objectius i hipòtesis .....	10
1.3. Aspectes teòrics .....	14
1.4. Aspectes metodològics .....	34
1.4.1. Sobre la metodologia utilitzada .....	34
1.4.2. Desenvolupament del treball de camp .....	35
1.4.3. Tècniques i recursos emprats .....	39
1.5. Observacions metodològiques .....	49
1.5.1. Selecció d'informants.....	49
1.5.2. Llengua.....	50
1.5.3. Reflexions sobre les dificultats: Qüestions ètiques, compromís i secretisme .....	51
1.6. Estructura de la tesi .....	53
<b>2. ELS BETSILEO: HISTÒRIA SOCIAL I JURÍDICA</b>	<b>56</b>
2.1. Breu context .....	56
2.2. Nocions sobre el parentiu .....	57
2.3. El <i>vala</i> .....	59
2.4. Representació de l'autoritat .....	62
2.5. Grups estatutaris .....	63
2.6. Creences ancestrals i religions estrangeres .....	66
2.7. El costum .....	70
2.8. El <i>fihavanana</i> : Ideologia i llei .....	73
2.9. Robatoris de zebús.....	76
<b>3. FORMES DE JUSTÍCIA EN EL BETSILEO</b>	<b>82</b>
3.1. <i>Fombandrazana</i> i justícia dels avantpassats.....	82



3.2. El temps dels grans regnes: Justícia divina, justícia reial, justícia del poble .....	83
3.3. Pluralitat de drets: L'oficialitat del dret merina i la permanència del dret betsileo.....	90
3.4. La colonització francesa dels drets malgaixos .....	97
3.5. La inclusió del costum jurídic a l'Estat de dret malgaix independent.....	100
3.6. El <i>tafotona</i> .....	105
3.6.1. Els <i>tafotona</i> de Iharanany .....	108
<b>4. EL <i>DINA</i>: LLEI LOCAL, PRETEXT NACIONAL</b>	<b>123</b>
4.1. Significat i valor del <i>dina</i> .....	124
4.2. Una vinculació local de reciprocitat .....	125
4.2.1. Orígens del <i>dina</i> .....	125
4.2.2. Raons del seu sorgiment i promotors .....	127
4.2.3. Ritual i juraments d'adopció.....	127
4.2.4. Prescripcions i sancions .....	129
4.2.5. Extensió i abrogació dels <i>dina</i> .....	129
4.3. Els <i>dina</i> i l'Estat: Lloc i valor dels <i>dina</i> a l'Estat i apropiació estatal dels <i>dina</i> .....	131
4.3.1. El <i>dina</i> a l'època colonial (1896-1960) .....	131
4.3.2. El <i>dina</i> postcolonial (1960- ) .....	132
4.4. Cultura jurídica dels <i>dina</i> . Funcions i disfuncions jurídiques .....	134
4.4.1. Cultura jurídica dels <i>dina</i> .....	134
4.4.2. Funcions i disfuncions jurídiques dels <i>dina</i> .....	138
4.5. Els àmbits jurisdiccionals dels <i>dina</i> : Alguns exemples de continuïtats i ruptures .....	140
<b>5. EL <i>FOKONTANY</i> DE IHARANANY EST</b>	<b>198</b>
5.1. Iharanany històric .....	198
5.2. Iharanany contemporani .....	208
5.2.1. El <i>fokontany</i> com a part de l'organització estatal .....	209
5.2.2. L'organització tradicional del <i>fokontany</i> .....	214
<b>6. EL <i>FIRAISSANA LOVASOA</i>: COSTUM, COMPROMÍS I COHESIÓ SOCIAL</b>	<b>230</b>
6.1. Principis ètics i polítics en l'organització social d'acord amb el costum .....	231

6.2. Precedents del <i>Firaisana Lovasoa</i> .....	237
6.3. Del <i>Firaisana</i> al <i>Firaisana Lovasoa</i> .....	242
6.3.1. Objectius del <i>Firaisana Lovasoa</i> .....	247
6.3.2. Drets i deures dels membres del <i>Firaisana Lovasoa</i> .....	248
6.3.3. Categories dels membres del <i>Firaisana Lovasoa</i> .....	253
6.3.4. Funcions del <i>Firaisana Lovasoa</i> .....	257
6.3.5. Aspectes jurídics del <i>Firaisana Lovasoa</i> .....	263
<b>7. RESOLUCIÓ DE CONFLICTES EN EL <i>FIRAISANA LOVASOA</i></b> .....	<b>265</b>
7.1. Principis i regles per al procediment de resolució de conflictes en el <i>Firaisana Lovasoa</i> .....	266
7.1.1. Regles per a la resolució de conflictes .....	269
7.2. Tipus de conflictes jutjats i etapes del procediment de resolució segons la natura del conflicte .....	271
7.2.2. Procediment de resolució per a conflictes originats per furts, robatoris i disputes entre membres del <i>Firaisana Lovasoa</i> .....	271
7.2.3. Procediment de resolució per als conflictes territorials i accions de casuística .....	279
7.2.4. Primers apunts sobre el procediment de resolució per a robatoris de zebús i delictes de sang .....	294
<b>8. EL <i>DINA</i> REGIONAL I LA RESOLUCIÓ DE CONFLICTES EN EL <i>FOKONTANY DE IHARANANY EST</i></b> .....	<b>297</b>
8.1. El <i>dina</i> regional i les competències jurídiques del <i>fokontany</i> .....	298
8.2. Formes de resolució de conflictes en el <i>fokontany</i> .....	305
8.2.1. Conflictes considerats menors resolts per mitjà de l'arbitratge o la mediació .....	310
8.2.2. Conflictes la natura dels quals fa referència a un dels 11 temes del <i>dina</i> .....	313
8.3. Primeres reflexions sobre el procediment, el conflicte i l'articulació de jurisdiccions diverses en el <i>fokontany</i> de Iharanany Est .....	328
<b>9. REGULACIÓ DE DELICTES DE SANG I ROBATORIS DE ZEBÚS EN ELS <i>FOKONTANY</i></b> .....	<b>333</b>
9.1. Delictes de sang .....	334
9.2. Robatoris de zebús .....	345

9.3. Estratègies de prevenció i vigilància per als robatoris de zebús en els <i>fokontany</i> rurals .....	357
9.3.1. Formes de vigilància estatals .....	358
9.3.2. El Pacte de vigilància del <i>Firaisana Lovasoa</i> de Iharanany .....	364
9.3.3. El <i>tatao</i> i el <i>tsitsika</i> de l'Isandra .....	373
<b>10. RECAPITULACIÓ I REFLEXIONS FINALS</b>	<b>379</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>394</b>
Referències bibliogràfiques .....	394
Altres documents consultats .....	405
<b>ANNEX 1: LES 22 REGIONS DE MADAGASCAR</b>	
<b>ANNEX 2: MAPA DE LA REGIÓ DE L'HAUTE MATSIATRA</b>	
<b>ANNEX 3: MAPA DEL DISTRICTE DE VOHIBATO I EL FOKONTANY DE IHARANANY EST</b>	
<b>ANNEX 4: GLOSSARI DE TERMES MALGAIXOS</b>	
<b>ANNEX 5: APUNTS SOBRE FONÈTICA MALGAIXA</b>	
<b>ANNEX 6: EXEMPLARS DE LA REVISTA KOKA</b>	
<b>ANNEX 7: MAPES DE L'EVOLUCIÓ DE LA SEGURETAT A LA REGIÓ DE L'HAUTE MATSIATRA</b>	
<b>ANNEX 8: TAFOTONA DE IHARANANY</b>	
<b>ANNEX 9: TEXTOS COMPLETS DE DINA</b>	
<b>ANNEX 10: VOHIDROA: ANTIC POBLE FORTIFICAT DE IHARANANY</b>	
<b>ANNEX 11: KAPOAKA</b>	
<b>ANNEX 12: ESTATUTS DEL FIRAISANA LOVASOA DE IHARANANY</b>	
<b>ANNEX 13: RECONSTRUCCIÓ DE L'ESGLÉSIA GALILIA</b>	
<b>ANNEX 14: DOCUMENTACIÓ GRÀFICA DE L'ESTAT DELS DOSSIERS A LES OFICINES I REGISTRES TERRITORIALS</b>	
<b>ANNEX 15: LLEI 2001-004</b>	
<b>ANNEX 16: DECRET 09/REG/HM</b>	
<b>ANNEX 17: FONT DE SOANITSIRIANA</b>	
<b>ANNEX 18: MAPA DEL CIRCUIT DELS ZEBÚS ROBATS A LA REGIÓ DE L'HAUTE MATSIATRA</b>	

**ANNEX 19: DECRET 13-REG/HM**

**ANNEX 20: CIRCULAR 130-REG/HM/SG/SEC**

**ANNEX 21: INFORME DE LA GENDARMERIA DE FIANARANTSOA SOBRE  
LA SEGURETAT A LA REGIÓ DE L'HAUTE MATSIATRA**

**ANNEX 22: INFORME D'AVALUACIÓ SOBRE L'APLICACIÓ DEL DINA I  
EL KALÔNY A LA REGIÓ DE L'HAUTE MATSIATRA**

**ANNEX 23: TRÍPTIC INFORMATIU DE RADIO MAMPITA**

**ANNEX 24: LLISTAT D'INFORMANTS**

**ANNEX FOTOGRÀFIC**



## PRÒLEG

Sovint un tema ens inspira perquè ens és proper per algun motiu, però a vegades, també, per tot el contrari, perquè és desconegut i el volem descobrir. En qualsevol cas, el principi de tot plegat acostuma a sorgir arrel d'una primera motivació personal molt general i imprecisa.

Quan allò que ens atrau és, en certa manera, desconegut, les primeres qüestions que ens formulem són vagues, poc reflexionades i, per què no dir-ho, a vegades supèrflues. El meu cas personal va ser precisament aquest. Fa una bona pila d'anys, en iniciar els cursos per al Diploma d'Estudis Avançats, vaig començar a pensar sobre què m'agradaria treballar, de què voldria saber, en definitiva, de què aniria la memòria que havia de portar a terme. Partia d'un propòsit molt general: Relacionar un espai geogràfic determinat, l'Àfrica, amb una línia de recerca a partir de la qual pogués indagar sobre conflictes i justícia. Per tant, semblava, d'entrada, que la línia més apropiada era la de l'Antropologia Jurídica.

Per quin motiu Àfrica? La primera raó d'aquesta elecció no és massa racional ja que neix d'una atracció que "sempre ha estat allà". No puc dir que fos fruit d'un viatge apassionant, ni d'una lectura específica que m'hagués captivat anys enrere, ni de cap experiència que s'apropés a una història novel·lada. Simplement, una sensació "vital" que a l'Àfrica, algun dia, havia de trobar-hi alguna cosa interessant. Val a dir que, amb el temps, aquesta sensació poc fonamentada va anar prenent cos en relació a l'Antropologia i les lectures i coneixements adquirits durant la llicenciatura varen començar a gestar una inquietud més intel·lectual i precisa.

I d'altra banda, per què conflictes i justícia? Per raons molt diverses una qüestió tant complexa com "què és just i què no ho és" ha estat sempre present en la meua concepció i interpretació de les relacions humanes. Però aquesta qüestió, com dic, és complexa i sovint controvertida. Em va semblar que l'Antropologia Jurídica- l'assignatura de la llicenciatura- em proveïa algunes respostes vers aquestes qüestions, o si més no, algunes aproximacions. En definitiva, Àfrica + Antropologia Jurídica conduïen a preguntar-me de manera molt general: Com s'ho fan allà per impartir justícia?

Per tal d'elaborar la memòria per al Diploma d'Estudis Avançats calia filar més prim, d'entrada amb l'elecció d'un territori o un grup específic. I aquí aflora el tercer interrogant: Per què Madagascar?

El cert és que no coneixia massa aquest país i, en gran mesura, paradoxalment, el vaig escollir perquè em va semblar un país relativament tranquil, en comparació amb d'altres països africans, pel que respecta a conflictes polítics nacionals. Dic paradoxalment perquè anys més tard, el segon treball de camp el vaig iniciar en el context d'un clima prou enrarit d'un govern de transició imposat pels militars. No obstant, penso que això tan sols és un exemple més del que s'ha comentat i debatut àmpliament sobre els treballs etnogràfics: allò que estudiem sempre es troba dins un procés històric i cal prendre'n consciència com a etnògrafs i, em permetria afegir, que en el cas de l'Àfrica és particularment recomanable fer-ho.

Per altra part em va semblar que Madagascar podia ser un lloc escaient per començar una recerca específica sobre la resolució de conflictes, una temàtica que figurava poc desenvolupada en aquest país, si més no des de la perspectiva d'una anàlisi dels procediments locals fonamentats en el costum jurídic. Per raons temporals i econòmiques, en aquest moment no va ser possible dur a terme un treball de camp a Madagascar i per a la memòria del Diploma d'Estudis Avançats vaig realitzar una recerca fonamentada essencialment en fonts escrites. El propòsit fou el de dur a terme una anàlisi de la Constitució de Madagascar (1998) sobre la presència dels conceptes *fihavanana* (a grans trets, mot que designa les relacions de parentiu, amistat i veïnatge i les obligacions d'ajut mutu que es deriven d'aquestes relacions) i *fokonolona* (de manera molt genèrica: la comunitat), plantejant fins a quin punt la seva menció a la Constitució era funcional a l'Estat o, per contra, només es tractava d'ideologia.

La Constitució de Madagascar és una calca de la Constitució francesa, no obstant, el seu preàmbul, que té força de llei, cita aquests conceptes com a principis fonamentals de la societat malgaixa. Com deia, l'objectiu principal que em vaig plantejar va ser el d'aprofundir en el significat i l'evolució d'aquests conceptes, així com en el seu abast tan a la societat malgaixa com a les seves institucions jurídiques estatals, per veure si la seva presència a la Constitució podia ser una mena de vernís ideològic. És a dir, si la seva inclusió a la Constitució podia ser deguda, entre d'altres raons, a finalitats polítiques.

Per tal de constatar el seu abast vaig treballar a partir de distintes fonts escrites, especialment monografies de diverses èpoques, per analitzar la seva eficàcia pragmàtica en els grups concrets o determinar, per contra, que es tractava només de principis de caràcter ètic general o superficial. Les fonts escrites em varen aproximar a les pràctiques socials que contempnen ambdós conceptes així com al vincle entre dret i procediment.

D'altra banda, degut a la colonització francesa i el posterior Estat de dret independent, vaig emmarcar aquesta hipòtesi dins un procés històric amb quatre moments cronològics i coexistents a l'actualitat pel seu llegat: les tradicions pròpies dels diversos grups ètnics, el procés colonitzador, la transició cap a la independència i la construcció del nou Estat de dret. Tal i com es presenta a la memòria del Diploma d'Estudis Avançats, les pràctiques socials varen revelar el pragmatisme d'ambdós conceptes - *fihavanana* i *fokonolona*- si bé tenint en compte la seva evolució i adaptació als diferents moments històrics. Tanmateix, per altra part, vaig poder determinar com aquests conceptes, principalment el *fihavanana*, en ser emprats per l'Estat, en aquest cas en la Constitució però també en diversos discursos polítics a distintes èpoques, desprenen un cert utilitarisme amb finalitats polítiques. És a dir, que en aquest context nacional s'envolten d'una "àuria ideològica" amb intencions polítiques evidents.

Aquests primers plantejaments i l'aproximació a Madagascar, per mitjà de fonts escrites en el context del treball per al Diploma d'Estudis Avançats, em va proveir de diversos elements relacionats amb la resolució de conflictes. Els *dina* (pactes entre comunitats que es basen en unes regles consensuades per aquells que estableixen el pacte) varen atraure poderosament la meua atenció quan la memòria del DEA arribava al seu final.

Quan vaig decidir començar a "estirar el fil" de la tesi amb els *dina*, la complexitat d'aquest recurs jurídic va sortir a la llum. A partir d'aquest instant, la recerca va començar per acabar -al menys de moment- amb la tesi que teniu a les mans.



## 1. INTRODUCCIÓ: ASPECTES TEÒRICS I METODOLÒGICS

### **1.1. Introducció i delimitació de l'objecte d'estudi**

#### **1.1.1. Breus apunts sobre Madagascar i la Regió de l'Haute Matsiatra**

Amb aquesta presentació pretenc oferir tan sols una aproximació general al territori on es contextualitza la recerca. En el transcurs dels anys, nombrosos treballs han explorat Madagascar prestant atenció a diferents aspectes com la política, l'economia, els costums o la religió, entre d'altres. Aquests estudis s'han portat a terme des de diverses perspectives acadèmiques i teòriques a partir de les quals els seus autors han relatat i descrit la història de Madagascar en general, han subratllat episodis específics o han ressaltat la història d'una zona o un grup en concret. Per exemple, i només per citar alguns dels autors més reconeguts en diversos moments històrics, podem referir-nos als treballs de Callet, 1908; Dubois, 1938; Deschamps, 1972; Vérin, 1990 o Raison-Jourde, 2002.

En capítols posteriors es desenvolupen diversos aspectes relatius al context històrico-jurídic de Madagascar prenent en consideració els treballs que s'acaben d'esmentar així com d'altres que considero rellevants per comprendre el propi treball etnogràfic. És per això que, en el context teòric i metodològic que pretenc aportar en aquest primer capítol, com deia, l'objectiu d'aquesta presentació és el d'oferir una breu introducció als principals aspectes històrics i socials de Madagascar així com a algunes peculiaritats sobre la Regió on s'ha desenvolupat la recerca etnogràfica. Així mateix, per al cas de la Regió i el territori on s'ha dut a terme l'etnografia, en capítols següents es presenten diverses consideracions que contextualitzen amb més profunditat aquest marc etnogràfic.

Madagascar, situada a l'Oceà Índic, és la quarta illa més gran del món. Per les seves peculiaritats geogràfiques s'ha anomenat sovint "l'illa continent", pels seus atributs geològics "l'illa vermella". Separada d'Àfrica pel canal de Moçambic, històricament ha evocat un indret de característiques úniques fruit d'un intens encreuament cultural durant varis segles que l'apropa a l'Àfrica però també a l'Àsia, lingüística i culturalment. A dia d'avui, segons el PNUD<sup>1</sup> (2010), Madagascar compta amb 20,7 milions d'habitants de procedències ben diverses. De les primeres arribades a

---

<sup>1</sup> Programa de les Nacions Unides per al Desenvolupament.

l'illa en formen part els 18 grups ètnics malgaixos oficials, de vingudes posteriors podem citar diferents comunitats d'estrangers com els comorians, els indis, els xinesos o els europeus.

Al llarg dels anys, Madagascar ha estat un refugi de pirates, un enclavament estratègic d'importants rutes comercials (Flacourt, [1658] 2007) i la terra desitjada per colons europeus diversos per esdevenir finalment colònia francesa -abans protectorat- l'any 1896 i fins el 1960<sup>2</sup>.

Abans de l'arribada dels francesos, els diversos grups malgaixos s'organitzaven en regnes més o menys establerts. Entre aquests regnes destaquen el betsileo, el sakalava i, especialment, el merina, que fou el que més es va expandir pel territori conquerint altres regnes veïns. La colonització francesa, per la seva banda, durà més de 60 anys, fins el 1960.

Des de la seva independència, Madagascar es constitueix en una República democràtica parlamentària de règim presidencial. No obstant, cada una de les quatre Repúbliques post-independents ha presentat trets diferencials respecte les altres.

A la Primera República (1960-1972), presidida pel president Tsiranana, la influència de la colonització francesa precedent es veu reflectida tan en les institucions governamentals com en l'organització político-social.

Durant la Segona República (1975-1992), el president Ratsiraka emprèn la nacionalització dels bancs i les grans companyies de comerç en el context d'una revolució socialista condimentada per un discurs malgaixitzador del país (Roca, 2005). Malgrat tot, econòmicament, la degradació de Madagascar en aquest període és flagrant i condueix al fracàs estrepitós de la política de Ratsiraka.

S'instaura la Tercera República (1992-2009) i, paradoxalment, tot i que finalitza l'experiència socialista i Albert Zafy arriba a la presidència l'any 1993, tres anys després -el 1996- Ratsiraka torna a ser reelegit pel poble accedint a un nou mandat fins l'any 2001.

Les noves eleccions presidencials donen vencedor a Ravalomanana, que s'investeix president l'any 2002 aportant un nou canvi polític a Madagascar. S'implanta una política essencialment capitalista que té el seu punt de partida en l'experiència del propi Ravalomanana, que "és l'encarnació viva del "somni malgaix": comença venent llet al seu poble, esdevé director de la principal lletera del país -TIKO- i advoca per un

---

<sup>2</sup> La història colonial es veurà àmpliament explicada en el capítol 3 i en relació al context jurídic.

desenvolupament ràpid i durable amb l'ajut de fons internacionals, del Banc mundial i la UE" (Dahl, 2006:23).

Malgrat tot, la pobresa, la corrupció i el descontentament generalitzat entre la població tornen a sortir a la llum en aquest darrer període. L'any 2009 es succeeixen un seguit de manifestacions civils contra el govern de Ravalomanana que acaben en un cop d'Estat i l'exili del president. Des del 2009, Madagascar viu un govern de transició que ha instaurat la Quarta República, tot i que no acaba de precisar la seva fi, és a dir, la convocatòria d'eleccions democràtiques.

Així doncs, des de la independència, la política nacional malgaix ha viscut diversos episodis d'inestabilitat, destacant les crisis de 1972, 1991, 2002 i 2009. Els detonadors d'aquestes crisis han estat reiteradament el malestar social i la pobresa en la que viu la major part de la població, resultat d'una mala gestió estatal i de polítiques públiques mal orientades (Rafitoson, 2012). I és que Madagascar posseeix nombroses riqueses però és també un dels països més pobres del món.

És en la població i en les seves pràctiques on es fa palesa aquesta riquesa, especialment cultural i diversa. Fruit de la pròpia història, Madagascar presenta una configuració social sincrètica que, jurídicament parlant, ofereix un gresol certament interessant. Tal i com ho manifesta Dahl (2006:13):

Madagascar ha preservat nombrosos valors humans en vies de desaparició a les regions materialistes d'Occident com, per exemple, la preeminència dels vincles socials i de la solidaritat, o el respecte per la saviesa dels ancians. Després de l'expansió europea, la influència cultural ha estat en sentit únic, de nord a sud. Això ha contribuït, simultàniament, a introduir riquesa i varietat en la cultura malgaix i produir efectes perversos: essencialment la pèrdua del respecte per un mateix i la seva cultura.

Administrativament, Madagascar divideix el seu territori en 22 regions<sup>3</sup>, entre les quals la Regió de l'Haute Matsiatra<sup>4</sup>, una regió interior situada a la zona més meridional dels altiplans centrals, on s'ha dut a terme la recerca etnogràfica.

---

<sup>3</sup> El 17 de juny del 2004 es promulga la llei 2004-001 relativa a la creació de les Regions en el marc d'una política de descentralització de competències. D'altra banda, el 4 d'abril del 2007 té lloc un referèndum constitucional en el qual es qüestiona a la població la seva posició, entre d'altres, sobre la redefinició de la divisió administrativa del país reemplaçant les 6 províncies autònomes per 22 regions. Amb l'aprovació de la proposta referendada, l'any 2007 es revoca l'anterior estructuració territorial en províncies. A la

Tanmateix, històricament aquesta zona s'ha denominat el betsileo, en al·lusió al grup ètnic que l'habita. Concretament la Regió de l'Haute Matsiatra correspon a l'històric sud bestileo, format per diversos regnes autònoms fins la conquesta dels merina a mitjans del segle XIX, un altre grup ètnic del país que habita a la zona central, on s'ubica la capital Antananarivo (Dubois, 1938; Kottak, 1980; Raheisoanjato, 1988; Solondraibe, 1992). En el sud betsileo, la ramaderia ocupava un lloc preponderant, econòmic i socialment, si bé de manera progressiva, i sobretot després de la colonització merina, es va anar introduint la cultura del cultiu de l'arròs. Aquesta transformació econòmica va modificar els patrons dels assentaments rurals passant dels pobles fortificats en alçada -a les muntanyes- a nous pobles propers als arrossars, anomenats *vala*.

Reprenent la denominació recent, la Regió de l'Haute Matsiatra és eminentment rural però, igual que en temps passats, hi predomina l'agricultura combinada amb la ramaderia bovina, porcina i l'avicultura. Els cultius de les poblacions rurals es destinen principalment a l'autoconsum -tan d'arròs com de verdures i llegums variats- o a la venda a Fianarantsoa, si bé també hi són presents els cultius industrials, bàsicament de canya de sucre, cafè i vinya.

D'altra banda, en relació a l'organització político-territorial, en el marc de la política nacional de descentralització de competències, implantada a partir de l'any 2004, la Regió és l'encarregada d'organitzar i coordinar el desenvolupament del seu territori. Així mateix, els diversos nivells administratius i territorials inferiors s'encarreguen també d'aquesta tasca. En el cas de la Regió de l'Haute Matsiatra: 7 Districtes, 83 Comunes i 688 *fokontany*<sup>5</sup> (agrupacions estatals de varis pobles).

Tanmateix, l'organització local de les comunitats que conformen aquests *fokontany* presenta encara fortes reminiscències històriques com l'organització entorn el grup de descendència, el *foko*, la pertinença al qual és cognàtica, optativa i no exclusiva, si bé mostra una forta inclinació patrilocal ja que es prefereix la residència postmarital patrilocal i ser enterrats a la tomba del pare (Kottak, 1980), tot i tenir el dret

---

nova organització, les regions són la primera divisió del territori i engloben altres nivells administratius i territorials inferiors: els districtes, les comunes i els *fokontany*: agrupacions estatals de varis pobles o comunitats. Tanmateix, la nova Constitució, promulgada l'11 de desembre del 2010, torna a incorporar les 6 províncies autònomes com la primera divisió territorial del país. Veure a l'annex un mapa de les 22 regions en les què es divideix el país.

<sup>4</sup> Veure a l'annex el mapa de la Regió de l'Haute Matsiatra i els seus districtes. Hi senyalem el districte de Vohibato on hem desenvolupat la recerca etnogràfica.

<sup>5</sup> Dades facilitades per l'Oficina de la Regió de l'Haute Matsiatra (2009).

de ser enterrats a la tomba dels diferents grups de descendència als quals pertanyen (Regnier, 2012).

La recerca etnogràfica duta a terme a la Regió de l'Haute Matsiatra s'ha desenvolupat principalment en els districtes de l'Isandra i Vohibato on domina l'ètnia betsileo. A Vohibato, l'enclavament principal ha estat a la Comuna de Talata Ampano, en el *fokontany* de Iharanany Est, un *fokontany* rural situat a uns 10 quilòmetres al sud de la ciutat de Fianarantsoa. A cavall entre la *civilització de l'arròs* (Bonnemaison, 1970) i la *civilització del zebú* (Randrianjafizanaka, 1972), la principal dedicació del *fokontany* és l'agricultura -cultius d'arròs i de gran varietat llegums i verdures- que es combina amb la ramaderia del zebú, la porcina i la d'aus.

L'elecció del territori va venir donada, en part, perquè es tracta d'una regió de Madagascar força afectada per la pràctica de robatoris de zebús a les comunitats. Aquest és un fenomen que desenvoluparem en diferents moments de la tesi, però volem subratllar aquí el fet que permet observar la convivència -més o menys conflictiva- de diferents procediments jurídics emprats per resoldre el problema en un mateix territori, uns procediments que provenen de les pròpies comunitats i el seu costum i d'altres que provenen de l'Estat.

### 1.1.2. Delimitació de l'objecte d'estudi

A l'àmbit local de les comunitats, especialment a les zones rurals, és on es fa palès el gresol cultural que mencionàvem abans, fruit d'un bagatge històric curull d'encreuaments diversos. Des del punt de vista jurídic, aquesta articulació es posa de manifest en les pràctiques locals aplicades per a la resolució de conflictes, en les quals s'observa com es juxtaposen distintes justícies i representacions del dret: una justícia local basada en el costum jurídic i una justícia estatal fonamentada en els principis del dret civil i penal.

La juxtaposició de les diferents justícies i la seva articulació sovint conflictiva trasllueix especialment en aspectes relatius a la inseguretat a les zones rurals i, en particular, en relació a la pràctica dels robatoris de zebús.

Els robatoris de zebús són una pràctica habitual a Madagascar<sup>6</sup>. En origen hauríem de vincular aquesta pràctica amb aspectes culturals i rituals. Més endavant es transforma en una estratègia per acumular poder i, finalment, acaba essent un acte de

---

<sup>6</sup> En el proper capítol aprofundirem en el fenomen dels robatoris de zebús traçant un recorregut històric que permeti conèixer la seva evolució.

bandolerisme organitzat. Particularment a partir dels anys 1980, a raó d'una forta crisi econòmica i política que va viure el país, els robatoris de zebús van augmentar de manera considerable i així s'ha mantingut fins avui. Actualment, els robatoris de zebús estan majoritàriament controlats per xarxes mafioses -molt ben organitzades i amb nombroses personalitats implicades- l'objectiu de les quals és la venda il·legal del bestiar robat. O sigui, es tracta d'un fenomen que presenta una complexitat considerable.

Davant la magnitud que ha anat adquirint aquesta pràctica i les conseqüències desastroses que suposa per les comunitats afectades, les pròpies comunitats i l'Estat s'esforcen per trobar els mitjans adequats per afrontar i penar aquests robatoris, aplicant cadascú els seus procediments.

D'una banda, les comunitats apliquen els *dina*, regles basades en el costum jurídic propi per mitjà de les quals administren la seva organització social, prevenen els conflictes locals i els regulen en cas necessari. És a dir, són llei i procediment alhora, les regles i l'aplicació d'aquestes regles i les sancions corresponents per al seu incompliment.

D'altra banda, en particular des dels anys 1980, l'Estat s'ha apropiat del *dina* com a instrument jurídic i l'ha transformat, basant-lo en uns principis jurídics diferents als del *dina* "original" de les comunitats i incloent-lo en un sistema jurídic també diferent. Especialment, l'ha adaptat per lluitar contra la inseguretat i els robatoris de zebús i ha situat en el marc de la legalitat aquells *dina* creats pel mateix Estat o homologats per les seves instàncies judicials. Un dels darrers tipus de *dina* de creació estatal és el *dina* regional, aplicable a totes les comunitats d'una mateixa Regió. Una de les regions on s'ha implantat aquest model de *dina* és l'Haute Matsiatra i està destinat principalment a la prevenció de la inseguretat i la lluita contra els robatoris de zebús.

Així doncs, els *dina* són l'instrument jurídic que comunitats i Estat apliquen per afrontar la inseguretat i els robatoris de zebús, si bé un i altre tipus de *dina* es fonamenten en cultures jurídiques completament diferents l'una de l'altra presentant una juxtaposició sovint conflictiva.

Aquesta investigació pretén comprendre i definir els conflictes i les articulacions que es donen entre diferents cultures jurídiques a Madagascar, en concret a la Regió de l'Haute Matsiatra.

La recerca vol entendre i analitzar les pràctiques socials malgaixes en relació amb el seu dret emfatitzant l'estudi del costum jurídic i fixant-se en la coexistència de valors i pràctiques propis tan de la justícia vindicàtoria com de l'estatal. Essent així,

m'interessa prestar atenció a les pràctiques jurídiques que es duen a terme a les comunitats rurals i als diferents procediments utilitzats per resoldre els problemes a l'àmbit local, ja que és on es posen de manifest els conflictes i les articulacions entre les diferents justícies.

Per tal de dur a terme aquesta anàlisi, la investigació s'ha fixat en el *dina*, un instrument jurídic originalment propi de la societat malgaixa que a dia d'avui presenta en si mateix una adjunció de cultures jurídiques.

## **1.2. Línies de treball: Objectius i hipòtesis**

Aquesta investigació es construeix a l'entorn de tres eixos que conformen els interessos principals que guien la recerca: L'articulació de cultures jurídiques diverses, l'aspecte social del dret i els usos polítics del costum jurídic.

D'aquests tres eixos en sorgeixen les hipòtesis que presento a continuació: Una hipòtesis principal i dues que ramifiquen d'ella i permeten cohesionar el propòsit general de la recerca.

### 1. Articulació de cultures jurídiques diverses:

A l'àmbit local de les comunitats rurals de Madagascar es constata l'existència de diversos tipus de procediments jurídics emprats per resoldre els conflictes locals. Aquests procediments pertanyen a cultures jurídiques diferents i cerquen objectius distints. D'una banda, la justícia civil i penal de l'Estat, de l'altra la justícia vindicatòria. En el cas de la justícia vindicatòria, fonamentada en una responsabilitat col·lectiva, la finalitat és cercar justícia i restituir l'ofensa; en el cas de la justícia civil i penal, que aplica una responsabilitat individual, ho és fer complir la llei i castigar al culpable.

Els diferents ordres jurídics s'articulen i entren en conflicte, tanmateix la relació entre ells reflexa una reinterpretació de les diverses formes jurídiques per part de les comunitats, d'aquells que practiquen el dret per mitjà de l'aplicació dels diferents procediments. Quan parlem de diverses formes jurídiques ens estem referint tan a procediments propis del costum jurídic local que remetent al dret precolonial i les seves pràctiques com a procediments jurídics postcolonials que apliquen formes pròpies del dret civil i penal estatal.

A partir d'aquestes reflexions i en relació a l'articulació de cultures jurídiques diverses plantejem la següent hipòtesis principal:

La pràctica jurídica de les comunitats malgaixes reinterpreta aspectes del dret civil i penal estatal i del costum jurídic local donant lloc a noves formes jurídiques que s'adapten a nous contextos, de manera que esdevé una conjuntura d'articulació i conflicte jurídic.

## 2. Aspecte social del dret:

Un dels trets diferencials entre la cultura jurídica vindicatòria i la civil i penal es troba en l'aspecte social del dret. En el cas de la justícia vindicatòria, l'aspecte jurídic es troba integrat en el sistema social i cultural de les comunitats, és a dir, fusionat amb la moral, la política, la religió, els costums econòmics i socials de qualsevol tipus (Terradas, 2008) o el món sobrenatural. En aquest darrer cas, els rituals adquireixen una importància destacable, en el sentit que les regles -els *dina*- tenen sentit i força entre els membres que els adopten i, en general, es poden considerar eficaces per a les resolucions de conflictes a l'àmbit local, en gran part, degut al fet que s'adopten col·lectivament per mitjà d'un acte ritual. Aquests rituals convoquen el compromís tan dels membres vius com dels avantpassats. D'aquesta manera, la dimensió religiosa i del món sobrenatural aporta elements rellevants per comprendre l'aspecte més social del *dina*, en definitiva, de la justícia local. Igualment, altres aspectes com les relacions de parentiu o la història dels clans són determinants per comprendre per què un *dina* conté unes regles i no unes altres.

Essent així, quan l'Estat s'apropia de les ofenses, aquestes deixen de ser-ho i es transformen en transgressions de la llei. Conseqüentment, això significa que el procediment de la justícia vindicatòria deixa d'aplicar-se per donar pas al procediment de la justícia civil i penal (Terradas, 2008).

D'altra banda, a l'àmbit local de les comunitats de Madagascar, especialment a les zones rurals, el dret positiu es concep com un dret que s'imposa i està malvist. És per aquest motiu que en qualsevol iniciativa estatal és imprescindible cercar el beneplàcit de les comunitats -de les autoritats tradicionals i no pas de les autoritats administratives imposades pel mateix Estat- per tal d'intentar assegurar el seu èxit, ja que només si l'Estat presenta una cultura influenciada per la societat, la jerarquia es respectarà de manera estricta.

No obstant, la població mostra la seva preferència, d'entrada, per la pròpia justícia. Una de les raons més destacable rau en el fet que el costum jurídic vindicatori reposa en una responsabilitat col·lectiva, sense la qual aquest no pot funcionar. Així, les



regles o sancions es procuren assumir com una responsabilitat ineludible malgrat arribin sovint com una imposició o presentin sancions molt severes. D'altra banda, a diferència de les lleis imposades pels diferents poders estatals, el costum jurídic és propi, és seu.

Especialment a les zones rurals existeix la idea generalitzada que el poder colonial i els successius estats postcolonials independents malgaixos només han utilitzat la població de les comunitats en casos puntuals, com els diferents processos electorals o l'enriquiment d'individus poderosos o polítics varis. En qualsevol cas, però, ha calgut cercar en el propi àmbit local solucions efectives per als seus problemes, per exemple per als robatoris de zebús. Per tant, si es volen adoptar regles que afectin a les comunitats o que necessitin de la seva implicació cal que els legisladors comencin a adonar-se de la importància d'adreçar-se a les comunitats en comptes d'imposar-los aquestes regles.

En aquest sentit, la segona hipòtesis que proposem fa referència a la consideració de l'aspecte social del dret:

El dret estatal de Madagascar es troba desarrelat de la societat i sovint la població l'interpreta com una imposició. És per això que les comunitats perden confiança en el poder públic de l'Estat quan perceben que aquest no els garanteix la justícia.

### 3. Usos polítics del costum jurídic:

Quan l'Estat malgaix s'apropia del *dina* com a instrument jurídic, el seu objectiu és perllongar la legitimitat vers la legalitat amb el propòsit que les seves polítiques siguin "incontestables". És a dir, aplicar una justícia legal però que, alhora, prengui en consideració el costum jurídic per tal de propiciar l'adhesió i la implicació de les comunitats en l'aplicació d'aquesta justícia.

El *dina* regional -de creació recent- sembla presentar clarament aquestes atribucions. Per mitjà d'aquest *dina*, l'Estat, d'una banda, pretén integrar pràctiques pròpies del costum jurídic -com els *dina* de les comunitats- en el marc de la justícia civil i penal i de la legalitat. D'altra banda, aspira a eliminar tota pràctica jurídica que consideri il·legal o que, en definitiva, s'apliqui fora del seu control.

Essent així, mentre que el *dina* local es crea per respondre a les necessitats locals i les sancions es sustenten en la moral conjunta del grup que el legitima, el *dina* regional pot interpretar-se com una estratègia política estatal de legitimació que es crea per afavorir el control i l'administració de l'Estat, per evitar un buit legal.

Certament, la política d'aplicació dels *dina* regionals es troba clarament dirigida a assolir aquest propòsit donat que les lleis nacionals i el costum jurídic passen a formar part d'una mateixa política estatal de seguretat nacional legitimada precisament per la presència d'elements del costum jurídic. No obstant, aquesta legitimació no és pas *de facto* ja que, d'una part, la continuïtat dels *dina* de les comunitats, fonamentats en el costum jurídic, s'ha d'interpretar com una forma jurídica que s'adapta per respondre a les carències o absències de l'Estat. I d'altra part, l'Estat el que ha de demostrar no és tant que combat la inseguretat a les zones rurals i atura els robatoris de zebús, sinó la seva capacitat d'aturar-los.

D'aquesta manera, la tercera hipòtesis que plantejaré referent als usos polítics del costum jurídic, i específicament dels *dina* de Madagascar, es formula com segueix:

L'apropiació estatal dels *dina* és un pretext per controlar les estructures de poder locals i legitimar-se políticament.

Per demostrar les hipòtesis plantejades, la investigació s'ha proposat un objectiu general:

Constatar les diverses formes de justícia malgaix a la pràctica i les diferents relacions que s'estableixen entre elles.

Igualment, per tal de delimitar l'objectiu principal de la recerca així com els diferents períodes que conformen el procés d'investigació es plantegen un seguit d'objectius específics:

- Obtenir un coneixement més profund dels sistemes jurídics presents a l'àmbit local per tenir accés a la justícia.

I en aquest sentit:

- Documentar les formes d'intervenció del costum jurídic local en els conflictes tenint en compte especialment l'ús del *dina* com a instrument jurídic.
- Conèixer l'estructura social rural malgaix per comprendre l'aplicabilitat real i funcional dels *dina* en el pla social.
- Documentar els diferents procediments jurídics -legals i no legals- a l'abast de les comunitats per jutjar, regular i prevenir els robatoris de zebús.
- Aclarir la posició dels *dina* estatals a les comunitats i la dels *dina* locals en els discursos de l'Estat.

I en relació a la fase específica del treball de camp:

- Passar d'un discurs abstracte a l'evidència etnogràfica amb realitats socials concretes i viscudes.

I en aquesta direcció:

- Realitzar un treball de camp que proporcioni la documentació d'experiències dels actors que participen en els processos de resolució a l'àmbit local com aprenentatge del coneixement local de les comunitats rurals.
- Identificar el funcionament de les institucions jurídiques locals en els diferents graus d'aplicació i jerarquia, així com la seva relació, o manca d'aquesta, amb la llei de l'Estat.
- Observar i documentar casos específics sorgits a raó dels robatoris de zebús.
- Documentar les parts del procés de resolució de conflictes a l'àmbit local per obtenir dades etnogràfiques.

### **1.3. Aspectes teòrics**

L'orientació teòrica general que guia la nostra investigació parteix d'algunes propostes del treball de l'antropòleg Étienne Le Roy<sup>7</sup>, part del qual va sorgir entre els anys 1980 i 1990 tot i que manté la seva vigència en la línia de recerca de l'Antropologia Jurídica. Així mateix, els treballs de l'antropòleg i jurista Louis Assier-Andrieu<sup>8</sup> són un referent per a la nostra reflexió teòrica, especialment sobre el costum, el qual ocupa una part cabdal del treball etnogràfic que es presenta en aquesta tesi.

Des d'aquesta perspectiva, l'Antropologia Jurídica té per objectiu l'estudi dels discursos, les pràctiques i les representacions d'una societat remarcant l'aspecte jurídic, de tal manera que el dret no es pren com un element aïllat sinó com a part integrada en el sistema social i cultural de la societat que s'estudia. En aquest mateix sentit, Verdier<sup>9</sup> (1980) subratlla que, especialment a les societats africanes, el dret es troba imbricat amb la política i altres dimensions socials i, per aquest motiu, proposa considerar-lo un conjunt de fenòmens més que un conjunt de conceptes.

---

<sup>7</sup> Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris (LAJP) i Université Paris I.

<sup>8</sup> CNRS-Ecole de Droit de Sciences Po.

<sup>9</sup> Raymond Verdier s'ha de vincular al Centre Droit et Cultures (Nanterre), del qual n'és fundador.

En el context d'aquest marc teòric, per a l'anàlisi antropològica i etnogràfica que pretenem dur a terme en aquesta investigació, es pren particularment en compte l'estudi de la cultura jurídica vindicatòria i del costum jurídic.

L'any 1980, Raymond Verdier emprà el terme sistema o dret vindicatori a la seva obra *La Vengeance* fent referència als procediments que s'apliquen per a la resolució de conflictes provocats per ofenses. Precisament, una de les diferències principals entre el dret vindicatori i el dret civil i penal és la caracterització que es fa de la persona que ha rebut el dany en qüestió: En el dret civil i penal és una víctima, en canvi, en el dret vindicatori és un ofès.

No obstant, d'acord amb Terradas<sup>10</sup> (2008) cal diferenciar dret vindicatori de justícia vindicatòria, tenint en compte que amb el concepte de "justícia vindicatòria" es fa referència al procediment característic i no pas al codi abstret dels judicis, ja que el jutge pot promulgar, fins i tot, la norma que té sentit per a cada cas concret, essent un sistema molt més jurisprudencial que legislatiu.

En el procediment jurídic de justícia vindicatòria allò que prima és restituir l'ofensa, dur a terme una acció reconciliadora, tot i que la compensació per l'ofès constitueix una part significativa del procediment.

En el moment en què la justícia vindicatòria comença a actuar, a partir d'una ofensa determinada, s'inicia la composició, el procediment de conciliació. Precisament, el propi mot "composició" ja ens indica que l'objectiu que es pretén per mitjà d'aquest procediment és compondre o restablir la situació anterior a l'ofensa. Per tal d'arribar a la reconciliació de les parts en conflicte, l'ofensor ha de reconèixer que s'ha equivocat i demanar el seu perdó. Per contrapartida, l'ofès ha d'acceptar donar el perdó per tal que el procediment es conclougui favorablement.

Un cop obtingut el perdó s'acorden els termes per restablir la situació anterior a l'ofensa i la compensació material per a la persona ofesa. Donat que el propòsit de la composició i, de fet, de tot el procediment jurídic, és generar un vincle de responsabilitat personal entre l'ofensor i l'ofès, la compensació material no s'ha d'interpretar com una indemnització per a l'ofès sinó com un recurs per pal·liar el dany causat.

En tot cas, els procediments de reconciliació propis de la justícia vindicatòria s'han de comprendre com una eina social destinada a tancar la ferida provocada per una

---

<sup>10</sup> El treball de Terradas és un referent teòric per aquesta tesi, particularment les seves contribucions sobre la justícia vindicatòria.

situació socialment anòmala. Essent així, quan hom denuncia una ofensa o dany rebut el que fa és reclamar o queixar-se d'un dany o pèrdua que ha sofert, és a dir, cerca justícia més que l'aplicació de la llei. Per contra, a la cultura jurídica civil i penal, el dret es crea per mitjà de les institucions de l'Estat, per tant es cerca aplicar la llei, preval la llei.

D'altra banda, tal i com ho manifesta Terradas (2008), les societats de justícia vindicatòria, fruit d'una cultura del compromís moral, apliquen una responsabilitat col·lectiva, normalment corporativa, que és fruit d'aliances i fraternitats de sang que evoquen més aviat un pacte de cooperació i assistència generals. Aquesta responsabilitat dista de la que pot destil·lar dels contractes -propis de la cultura jurídica civil i penal- amb clàusules que especifiquen uns drets i unes obligacions, junt amb les previsions penals pel seu incompliment.

Per altra part, en relació al costum jurídic cal destacar que es tracta de normes que acostumen a ser orals, sorgides espontàniament davant les necessitats o problemes del grup en qüestió i habitualment adoptades per consens. De la mateixa manera, aquelles normes que cauen en desús perquè ja no satisfan les necessitats del grup deixen de considerar-se com a tals. Segons Alliot (1985) les regles del costum jurídic no són totalment autònomes d'altres aspectes socials, però es poden identificar com a jurídiques les regles de conducta que tenen per objectiu assegurar la continuïtat del grup. És a dir, la seva finalitat principal és la de mantenir la cohesió del grup i evitar situacions conflictives que poden debilitar l'estabilitat social.

Sobre el costum hem pres com a referent l'aportació d'Assier-Andrieu, a partir de la qual establim un punt de partida per connectar la reflexió teòrica amb l'etnografia.

De manera succinta exposem aquí els plantejaments d'Assier-Andrieu, per a qui el costum és "pràctica i teoria de la pràctica, com un ritual que supera el sentit i la identitat global d'una religió" (2001:68). "Un hàbit consagrat pel sentiment d'obligatorietat" que, "per a l'Antropologia Social, la Història i la Jurisprudència és rellevant per la seva acció de llarga durada (o de llarga reivindicació) i la seva casuística" (Terradas, 1999:57-58). El propi Assier-Andrieu s'hi refereix com un concepte paradoxal que acull al mateix temps una doctrina positiva del dret, la crítica d'aquesta doctrina i una alternativa antropològica al pensament jurídic.

Establint una revisió històrica del costum, Assier-Andrieu (2001:69) dialoga amb el treball de diversos autors -essencialment francesos- per abordar els problemes sobre l'ús del concepte costum i succedanis, que sorgeixen "de la seva propensió [del

costum] per desbordar o sortir del camp jurídic on troba les seves arrels”. Tot seguit presentem resumidament els aspectes que considerem més rellevants d’aquesta reflexió per a la nostra aportació etnogràfica en relació al costum.

En la seva revisió, Assier-Andrieu presenta com en el segle XVIII el mot costum esdevé sinònim de tradició hieràtica i com alguns autors<sup>11</sup> reclamaven la prevalença del mot francès “moeurs”, entenent “moeurs” per mitjà de l’argument d’antiguitat o d’hàbit adquirit. La lectura crítica d’aquests treballs fa concloure a Assier-Andrieu que al segle XVIII el costum es presenta per una doble dimensió: fenomenològica (el costum representa maneres de fer regulars en un grup determinat, “cristal·lització primitiva d’allò jurídic”) i “genètica” (la memòria dels ancians entesa com a receptacle del costum). Cal esperar al segle XIX per poder observar “la idea de jurídic<sup>12</sup> ancorada al costum”, especialment de la mà dels treballs de Grosley i Goguet, que Assier-Andrieu presenta i analitza a la seva obra i que sucintament revisarem aquí.

Grosley considera els costums [“moeurs”],

una representació de les normes d’organització de les relacions socials diferent de la norma legal, oposable a ella tot i estar-hi sotmesa”. Per tant, presenta una concepció binària del camp normatiu que separa costums [“moeurs”] i lleis però, alhora, mostra “una dialèctica que permet abstrure les eventualitats de la història i les especificitats d’una societat determinada (Assier-Andrieu, 2001:71).

Des de la perspectiva de Grosley, els canvis dels costums [“moeurs”] condueixen a l’abrogació de les lleis pel fet i, per tant, aquesta lògica de causalitats, com explica Assier-Andrieu, fa que les relacions socials incideixin en els mecanismes de transformació del dret i aquest es redueixi a les seves fonts factuais. Una visió que implica un realisme jurídic que pren el conflicte o el cas concret com a “àtom social” d’allò jurídic.

Assier-Andrieu examina les diverses aportacions del treball de Grosley a l’aprenentatge sobre el costum i n’extrau cinc contribucions significatives:

---

<sup>11</sup> Assier-Andrieu cita a Louis de Brancas.

<sup>12</sup> Assier-Andrieu emprà el terme francès “juridicité”. Traduïm aquest mot francès per “jurídic” entenent-lo per oposició a “antijurídic” (contrari a les normes del dret. Característica d’una acció que la fa contrària al dret i que permet considerar-la delictiva (Diccionari jurídic de l’Institut d’Estudis Catalans).

En primer lloc, la provisió d'un sistema de "recollida de costums"<sup>13</sup> on cohabitaven fet i doctrina. A partir d'aquesta perspectiva, les "lleis fonamentals" regulen els costums ["moeurs"] fixant-los i conferint-los un caràcter "costumari" i establint la diferència entre "lleis primitives" i "lleis polítiques", les quals introduïren una forma de govern i els costums ["moeurs"] que li eren més semblants.

En segon lloc, la diferenciació de "dues cares" del concepte costum. D'una banda, element d'adequació a la realitat canviant de les relacions humanes deduïble per l'observació dels fets socials. D'altra banda, element fundador d'aquestes relacions humanes inscrit en un marc canviant, record imperiós de l'obediència als orígens –a l'*estructura*-, intemporal i anhistòric per definició. Alhora, índex de la diversitat de les societats imprimint-les d'un caràcter nacional.

En tercer lloc, Assier-Andrieu (2001:72) destaca el "territori intel·lectual on prospera la idea de costum de Grosley: Un fet testimoni d'un dret que s'oposa al dret oficial i l'il·legítim, testimoniant l'origen mateix de les "lleis primitives", font de tota societat humana, la diversitat de les quals explica la varietat planetària de les societats". En aquest territori, el jurídic condueix al costum a un nou espai de pertinença: el de les polítiques de "la nova qüestió social".

En quart lloc, per a Assier-Andrieu, quan Grosley identifica el costum amb una identitat col·lectiva, el concepte "acull una paradoxa en forma de força semàntica" (2001:73-74): El costum designa, al mateix temps, una teoria de les fonts de la diferenciació dels pobles i la noció de personalitat "nacional, "ètnica" o "cultural". I per a Assier-Andrieu és precisament "perquè el concepte vehicula disparitats, que la idea de costum permet afirmar la unitat i la singularitat d'un grup" (2001:74). No obstant, segons indica aquest autor, Grosley adverteix que la diversitat costumària -resultant de les distintes formes de regulació dels litigis- no és útil per a un projecte que considera l'escriptura del costum "una etapa del "gran propòsit" de compondre les lleis del regne: a l'horitzó es perfila el codi" (2001:74). És a dir, de la suma dels diversos costums "se n'extreuen certs principis generals que regnen per tot França"<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Grosley, a partir de la divisió successòria a França, observa que existeixen diverses "maneres de repartir", subjectes a infinites possibilitats presentant "quasi tots els ordres imaginables". Però aquestes "maneres" es poden relacionar en una "taula" que lliura el codi d'una diferenciació dels costums ["moeurs"] d'un conjunt determinat de col·lectivitats humanes (Assier-Andrieu, 2001:73)

<sup>14</sup> De la mateixa manera que ho expressava Grosley per al cas de França, en d'altres països, com és el cas de Madagascar, segles després, s'aplica el mateix procedir amb la redacció del seu codi civil de 1960 en relació als costums locals.

Aquests canvis significatius suposen l'abstracció del costum de la història dels costums. Tal i com indica Assier-Andrieu, el “dret costumari” pren un “esperit general” que no és comprensible si no es prenen en compte “totes les manifestacions possibles d'aquest “esperit” i en nom del qual es permet fer la classificació” (2001:74-75). Així mateix, els fenòmens costumaris s'analitzen per un mateix raser i negant-ne la durada històrica.

Per últim, en cinquè lloc, la virtut del concepte costum per designar alhora “un conjunt d'artefactes” i “un codi de lectura d'aquests artefactes” que permeti desxifrar-los, “atribuint-se el poder de ser l'agent de la seva pròpia comprensió, podent fixar la seva autonomia” (2001:75). Per a Assier-Andrieu es produeix una lògica circular que fa del concepte costum un equívoc sistemàtic “permetent-li portar una vida científica i al mateix temps ser una de les ficcions<sup>15</sup> més eficaces del dret” (2001:75).

Per la seva banda, Goguet manifesta que “els costums s'estableixen naturalment per mitjà de convencions tàcites en les quals les “condicions” d'establiment s'han d'observar com a “les primeres lleis” (2001:76). Segons Assier-Andrieu, el treball de Goguet ofereix una lectura del costum que, a partir de les convencions costumàries (noció rousseauiana), posa en equivalència els costums antics i les “maneres i usos dels pobles salvatges” (2001:76). Principalment, destaca que amb Goguet el costum esdevé pràctic, pren rellevància conèixer els seus orígens -“la seva primera font”- obtenint una representació intemporal del costum, així com cercar les seves causes materials per poder contextualitzar-lo en un context social específic i en relació amb diversos determinants socials. Tal i com ho formula Assier-Andrieu (2001:77-78), a partir d'aquest moment, el costum ja no expressa “normativitat social” sinó que pren “un abast conceptual diferent del registre de la interpretació jurídica” i designa, en paraules de Tylor, “les pràctiques visibles, directament observables i descriptibles (...), processos que han persistit per l'hàbit en un nou estat de la societat, diferent del que varen néixer”.

Assier-Andrieu considera que aquesta nova perspectiva condueix el costum “a la vulgarització pràctica” i a la seva associació al folklore, “condemnant-lo a encarnar només una marginalitat factual que obvia tota capacitat teòrica”. Essent així, el costum

---

<sup>15</sup> Terradas (1999:53) explica que per Assier-Andrieu “la ficció jurídica “*se encarga nada menos que de manipular el tiempo*” (...) Pero “*el hecho es que la ley cambia, la ficción es la que permanece tal como ha sido*”. Así, cuando una ley cambia de hecho y reconoce que, por ejemplo (Assier-Andrieu, 1996:59) los hijos naturales son “hijos de la tierra”, imprime a esta ficción un carácter de derecho natural y de costumbre antiquísima. La ley parece, entonces, que se adhiere a una acepción muy natural, más que crear una ficción, y por este motivo aparece tan inmutable como un derecho natural”.



esdevé sinònim de “la mentalitat popular en una nació civilitzada” i també “fragment d’allò jurídic d’aquesta mentalitat per efecte de la “tradició” (2001:78).

Havent revisat les aportacions de Grosley i Goguet, Assier-Andrieu analitza el costum en el context de l’antropologia moderna i conclou que, durant molt de temps, el concepte costum es trobarà desproveït de tota connotació jurídica i “condemnat a la mirada etnogràfica alhora que serà principi general o codi que dóna sentit a la combinació de les pràctiques humanes” (2001:79). En aquest context, d’acord amb Assier-Andrieu, el costum serà la referència per actualitzar la conveniència de la primitivitat. Així mateix, el paràmetre ètnic del concepte costum serà objecte de la crítica teòrica i històrica. En el marc d’aquestes crítiques, com senyala Assier-Andrieu (2001:80), s’inclouran les invectives de Miaille, que denuncia l’arbitrarietat del costum fruit de la seva incertesa; de Tanon, que adverteix que “de la consciència comuna se’n fa dret, independentment del procés legislatiu o costumari pel qual s’arriba a la positivitat” i de Vinogradoff, que “rebutja l’essencialisme organicista després de l’associació del costum a un sentiment nacional quan es pren el costum com a element polític i recurrent del dret per oposició a tècnica, propietat dels juristes”.

Així mateix, Assier-Andrieu es refereix a les aportacions de Klimrath, que entén el costum com el dret veritable i la llei com el dret arbitrari i oposa ambdós conceptes. Per Klimrath, “el dret existeix independentment de la llei” i, tal i com ho relata Assier-Andrieu (2001:81), “els costums escrits no són vàlids per ells mateixos sinó pel que revelen de les formes autòctones d’organització social, règims de dominació política i esquemes culturals”. I també al·ludeix a les contribucions de Le Roy Ladurie, per a qui “els costums són “trets culturals” que formen un sistema amb altres components de la cultura” (2001:82).

Seguidament a la seva revisió històrica, Assier-Andrieu convé que el costum passa de regla prescriptiva a regla indicativa ja que “allò jurídic no regula l’ordre social, sinó que és testimoni neutral de la distribució tradicional de comunitats culturals en un espai” i des d’aquesta accepció “l’element ètnic investeix la dimensió costumària mentre que l’abandonen les qüestions jurídiques” (2001:82).

D’altra banda, Assier-Andrieu considera que és a partir de l’antropologia jurídica que el concepte costum afronta contradiccions i paradoxes diverses. Subratlla principalment “la reivindicació d’encarnar alhora l’essència del dret i una forma específica de jurídic pròpia de les societats tradicionals, holistes, sense escriptura, sense Estat” (2001:83). Així mateix, es fa ressò de les crítiques d’altres autors com Hoebel,

per a qui el costum és un concepte etnocèntric que busca negar el dret de les societats primitives; o Greenhouse, que rebutja “la pertinença de l’oposició llei-costum donat que sorgeix de la dogmàtica jurídica occidental” (2001:83).

Per a Assier-Andrieu, el costum barreja fins la societat les nocions “pràctica” i “model”, fet que fa plantejar-li si l’aproximació a través del “pluralisme jurídic” i del “dret postmodern” és massa confusa i, per contra, cal optar –com ell aposta– per “una rehabilitació de l’obediència als fonaments del dret, la recuperació de conceptes clàssics i la represa del costum amb les nostres interrogacions contemporànies” (2001:83).

A partir d’aquesta perspectiva, l’espai del costum es trobarà allà on “allò social interpel·la el dret”. Assier-Andrieu menciona a Marx i les seves reflexions sobre els drets costumaris dels pobres al·ludint al vincle orgànic entre pobresa i costum. Per Marx,

els marcs tradicionals de pertinença social (família, veïnatge, comunitat) expressen els efectes d’una condició col·lectiva dotada d’allò jurídic, expressable en forma de drets subjectius i oposable al dret legislatiu que és comprensible per mitjà de les mateixes pràctiques, les quals en signifiquen al mateix temps el fonament i el resultat (2001:85).

Per a Assier-Andrieu, des de la perspectiva de Marx, el costum es desvincula de les institucions per conformar un tot amb el cos social.

Fruit de la revisió històrica del costum de la mà dels diversos autors, Assier-Andrieu (2001) identifica tres elements tradicionalment constitutius d’un espai sociològicament “costumari”: Primer, un conjunt de pràctiques alternatives a la legalitat dominant. Segon, una teoria de la pertinença el més propera del “poble” i el territori. I tercer, l’afirmació d’una continuïtat normativa. Igualment, l’autor conclou sobre el nou abast de la noció de costum, afirmant que el costum descriu i identifica la diversitat cultural i la cultura com a font de normes davant l’abstracció racional del legalisme universalista, prenent l’oposició ja proposada per Lévi-Strauss entre el lloc del costum i el culte de la llei abstracte.

D’altra banda, el treball d’Étienne Le Roy el prenem en consideració, especialment, a l’hora d’indagar sobre les diferents formes de justícia malgaixa presents a l’àmbit local de les comunitats rurals, per bé que, com veurem més endavant, també diferim d’alguns aspectes d’aquesta proposta. Concretament tenim en compte la tipologia sobre drets africans no estatals proposada per Le Roy i Wane (1982), que ens

permet analitzar la figura del *dina* com a instrument jurídic, per mitjà del qual es poden identificar diverses formes de justícia malgaixa no estatals i les múltiples relacions que s'estableixen entre elles i la justícia estatal.

Le Roy (2004) explica que per elaborar aquesta tipologia es desenvolupen dos arguments principals: Primer, “a l'època precolonial no existeix una única “formula africana” de justícia”. Segons l'autor, en funció de l'obertura del seu aparell jurídic, les societats africanes experimenten d'una a tres formes distintes per fer-se càrrec dels conflictes segons les seves regles i funcionant conforme el principi de subsidiarietat, de la base al cim. Segon, “les instàncies dites tradicionals no desapareixen amb l'organització judicial colonial. S'hi adapten, a vegades de manera soterrada, i han acompanyat les transformacions de les societats”. Les instàncies tradicionals “han estat totalment ignorades pels colonitzadors i els seus hereus, els quals, responen a una lògica funcional, només han vist la conciliació, no la justícia” (Le Roy, 2010:498).

Partint dels seus treballs etnogràfics al Senegal, Le Roy proposa analitzar les respostes “populars” a les carències o absències de l'Estat. Des d'aquesta perspectiva identifica l'existència de diferents registres normatius que manifesten relacions distintes amb l'ordre jurídic estatal. A partir d'aquesta constatació, per elaborar la seva tipologia, Le Roy i Wane reconeixen 4 fases diferenciades en l'ordenació dels drets africans no estatals:

La primera fase correspon al dret tradicional, anterior a la colonització europea. Aquest dret, oral, es caracteritza pel fet que integra regles i pràctiques sorgides del costum jurídic local i, per tant, presenta una lògica de funcionament essencialment pragmàtica. Les fonts del dret tradicional són el mite associat, el costum i les decisions col·lectives acceptades “naturalment”. Segons indiquen Le Roy i Wane, el mite associat té la capacitat d'imposar regles obligatòries que determinen les relacions socials en el grup. D'altra banda, el costum es considera el fonament principal del dret tradicional i és el seu ús perllongat el que el converteix en obligatori de manera espontània. I, per últim, les decisions col·lectives iniciades pels ancians, notables o caps de grup preserven l'ordre social. Aquests representants creen regles, implícitament admeses i espontàniament observades, que s'adapten a les noves circumstàncies sempre que així calgui.

La segona fase concerneix al dret costumari. Apareix a l'època colonial i es forma a partir del dret tradicional, tot i que depèn d'una autoritat estatal -colonial o

postcolonial- per formar-se i ser legitimat. Els procediments de validació més comuns són la redacció i la codificació dels costums.

La tercera fase fa referència al dret local. Es tracta d'un dret fortament influenciat per l'Estat tot i que, al mateix temps, concedeix un lloc a l'apreciació de les autoritats locals per aplicar les normes amb certa autonomia en el marc d'una veritable descentralització administrativa. El dret local, d'altra banda, es caracteritza per la possibilitat de reinterpretar categories jurídiques estrangeres per mitjà de concepcions autòctones.

La quarta fase correspon al dret popular, una nova construcció jurídica que reinterpreta el dret tradicional en funció d'un nou context i es forma fora de qualsevol instància estatal. De fet, en part, el dret popular apareix com una reacció a les formes de dret imposades colonials i postcolonials.

La tipologia de Le Roy i Wane -que ofereix una caracterització dels drets africans no estatals- ens sembla funcional per contextualitzar el *dina* de Madagascar en les diferents etapes històriques i analitzar-ne les seves peculiaritats en el marc dels diferents contextos sociohistòrics concrets. Tanmateix, en funció de les observacions dutes a terme en el treball de camp, hem de subratllar que la proposta de Le Roy i Wane no ens és totalment vàlida per poder explicar les constatacions etnogràfiques que presentem en capítols posteriors de la tesi. Ens estem referint concretament a l'ús dels conceptes de dret popular i dret local, els quals considerem confusos i complexos de comprendre donat que al·ludeixen a reformulacions en abstracte i no a reformulacions sorgides de l'etnografia, tal i com ho proposa Assier-Andrieu.

En aquest sentit creiem necessari posar de manifest algunes consideracions teòriques i metodològiques respecte l'ús de conceptes emprats per Le Roy en la seva tipologia, els quals, creiem, redefeixen el concepte costum sota apel·latius diversos. Igualment, volem justificar les nostres pròpies eleccions i analogies, ja que hem remarcat que algunes categories no són satisfactòries per descriure el cas dels *dina* malgaixos i que el concepte que més s'adiu amb el que hem constatat etnogràficament és el de costum jurídic.

D'una banda, pel que fa al concepte de dret local, aquest presenta equívocs en la seva definició, que es presta a confusió. Le Roy i Wane identifiquen un dret influenciat per l'Estat però també per les autoritats locals, on es prioritza la descentralització administrativa. Tanmateix, en termes jurídics, queda poc precisat què és el dret local i apareix el dubte de si l'apel·latiu s'empra únicament pel fet que s'aplica a les

comunitats i, per tant, s'obvia si prové de l'Estat, les mateixes comunitats o d'altres fonts.

D'altra banda, en relació al concepte de dret popular, Le Roy subratlla que es tracta d'un dret rebutjat per l'Estat, que “apareix allà on l'Estat no proposa els mitjans per sancionar les normes que produeix i les necessitats que hi són associades” tal i com ho indica Kohlhagen (2005) en la seva recensió sobre l'article *Les africains et l'institution de la justice* de Le Roy. És a dir, que sorgeix com una rèplica a la ineficàcia jurídica estatal i, sovint, s'ha titllat de “justícia paral·lela”. No obstant, cal destacar l'existència de pràctiques jurídiques que responen a la definició de dret popular proposada per Le Roy i Wane a la seva tipologia, sense que aquestes pràctiques es puguin qualificar de resposta a o contra una ineficàcia jurídica estatal. És el cas del que el mateix Le Roy ha anomenat dret de la pràctica<sup>16</sup>, definit com un costum renovat que regula els comportaments en els diferents grups socials. Le Roy (2010:43) s'hi refereix definint-lo com:

un conjunt de solucions preses cas per cas, fora de la intervenció de l'Estat -però no necessàriament contra ell- per un actor al qual se li reconeix l'autoritat de concloure en equitat un afer, que servirà de model de conducta o comportament per altres situacions assumint la funció del costum anterior, tot i estar orientat cap al futur més que cap al passat.

Així, es tracta de reinterpretacions del costum adaptades o observades en un context canviant. Formes o pràctiques jurídiques que procedeixen del costum jurídic, del dret costumari, les quals no sempre són respostes a carències o absències de l'Estat.

Com veurem en els capítols posteriors, en la nostra etnografia hem pogut observar i constatar tan pràctiques jurídiques locals o *dina* que sorgeixen enfront la ineficàcia de l'Estat com una resposta envers el mateix, com a pràctiques jurídiques locals o *dina* que apareixen amb l'objectiu de regular les problemàtiques i l'organització social locals.

D'aquesta manera, les diverses accepcions que Le Roy diferencia a la seva tipologia –en particular local i popular- presenten peculiaritats i característiques que es

---

<sup>16</sup> El dret de la pràctica és un concepte proposat els anys 1980 com un equivalent de la noció “informal” en economia, “en el sentit que allò que no sorgeix de l'Estat de dret, de la llei, és informal” (Le Roy, 2010:43).

troben presents, gairebé totes, en el costum jurídic tal i com l'identifica i el descriu Assier-Andrieu.

Essent així, la proposta de Le Roy presenta un problema d'elegància i d'economia de la definició metodològicament parlant, que ens remet a les reflexions que aportava Assier-Andrieu en relació als problemes sobre l'ús del concepte costum o succedanis, en el sentit que és innecessari i fútil emprar termes i definicions de comprensió complexa quan en el cas del costum i del dret costumari trobem un element principal que el caracteritza: la forma de jutjar.

Atenent aquesta reflexió, tanmateix, la transposició de la tipologia de Le Roy i Wane per al cas específic dels *dina* de Madagascar és funcional per a la revisió històrica i contextual que pretenem aportar prèviament a la introducció dels elements etnogràfics, així com per establir una correlació entre diversos tipus de justícia i els *dina* que proposen i analitzen diversos autors. No obstant, com ja venim apuntant, divergim en relació a l'ús d'alguns conceptes.

És per aquest motiu que, en la nostra anàlisi -en el capítol 4- hem optat per designar drets neotradicionals aquells podrien ser equivalents als definits com a dret popular a la tipologia de Le Roy i Wane. Amb aquest apel·latiu ens referim al dret que identifiquem tan als *dina* que sorgeixen com una resposta a l'Estat com als que presenten una reinterpretació del costum amb intervenció o no de l'Estat subratllant, d'acord amb Régis Lafargue (2001:97), el seu caràcter innovador en el sentit que apareix com "una reconstrucció o recomposició del dret tradicional que restitueix els procediments aplicats per aproximar la realitat social i cultural". Els *dina* associats al dret neotradicional els anomenem locals i amb aquest apel·latiu els designem a tota l'etnografia.

En el cas del dret local, mantenim aquest apel·latiu en l'anàlisi dels diferents tipus de *dina* que presentem en el capítol 4, identificant-hi uns *dina* ben concrets si bé dispersos entre ells (*dina* GELOSE i *dina* regional)<sup>17</sup>. El nostre treball etnogràfic ha prestat atenció especialment al *dina* regional i a l'etnografia parlem exclusivament de *dina* regional. A l'hora de precisar les fonts jurídiques que el sadollen parlem en concret de dret estatal i de costum jurídic local.

---

<sup>17</sup> Ambdós *dina* sorgeixen amb objectius molt diferents però, al mateix temps, poden ser englobats en el tipus de dret local de la tipologia de Le Roy i Wane. D'una banda, el *dina* GELOSE, específic per a la gestió dels recursos naturals. D'altra banda, el *dina* regional, creat particularment per a la prevenció dels robatoris de zebús. En el capítol 4 presentarem les característiques d'un i altre així com diversos exemples de cada tipus.

Aquests paral·lelismes, com hem dit, els emprem en el capítol 4, un capítol dirigit a l'anàlisi històrica del *dina* com a instrument jurídic malgaix fonamentat en el costum jurídic, en el qual posem de manifest les nostres reflexions respecte les nostres eleccions conceptuals<sup>18</sup>. És per això que concloem, en relació a la proposta de Le Roy i Wane, que la seva tipologia s'empra en la nostra revisió històrica del *dina* però, tanmateix, en l'anàlisi etnogràfica dels capítols posteriors s'empraran els conceptes costum jurídic i justícia vindicatòria, segons calgui, per designar aquelles pràctiques que es presentin com una alternativa a la legalitat dominant, que encarnin una teoria de la pertinença pròpia del "poble" i el territori i afirmen una continuïtat normativa (Assier-Andrieu, 2001), ja que, de fet, ens estem referint a costum [jurídic] tot i que presentant, com ho explica el mateix Le Roy, matisos i interpretacions que són conseqüència de l'evolució històrica del context on es desenvolupen aquests costums.

L'orientació teòrica en la qual fonamentem la investigació ens porta a reflexionar sobre algunes qüestions que esdevenen centrals per a la nostra recerca i a partir de les quals hem orientat la hipòtesi i els objectius així com també la investigació en el terreny.

Una primera qüestió fa referència a la legalitat i la legitimitat de les normes i pràctiques jurídiques. I ens plantegem: Qui busca la legitimitat? És pertinent qüestionar la legalitat i la legitimitat prenent com a referència una proposta dicotòmica que contraposa i oposa ambdós conceptes? O potser, per la forma en com es presenten a la pràctica aquestes qüestions és més apropiat referir-nos a un sincretisme, ja no tan sols jurídic sinó social i present a pràcticament totes les societats africanes?

Tal i com ho expressa Muttenger (2006:21) "la legalitat és un instrument indispensable de legitimació política". En aquest sentit, l'Estat pren la tradició jurídica endògena com a objectiu d'aquesta política de legitimació i la inclou en el discurs teòric que la sustenta de tal manera que "els instruments jurídics propis d'aquesta tradició jurídica endògena, per exemple els *dina*, es converteixen en instruments per reconciliar

---

<sup>18</sup> En aquest apartat referent als aspectes teòrics que guien la investigació, apuntem breument la identificació proposada en el capítol 4: En el dret tradicional hi associem els *dina* endògens, anteriors a la colonització europea i independents de qualsevol forma de poder central o estatal. A la categoria de dret costumari hi identifiquem els *dina* costumaris, formats a partir dels dret tradicional però dependents de l'Estat per al seu funcionament i legitimació. Pel que fa al dret local hi identifiquem els *dina* GELOSE i els *dina* regionals, molt influenciats per l'Estat però cedint un lloc a les autoritats locals en la seva aplicació. I, finalment, en relació al dret neotradicional hi identifiquem els *dina* locals, sorgits a partir d'una iniciativa de la població, sense cap intervenció de l'Estat, que presenten característiques pròpies dels *dina* endògens i del dret tradicional tot i que adaptant aquestes característiques a un nou context.

les lleis nacionals amb les diverses formes costumàries” (2006: 21), és a dir, conciliant allò legal amb allò legítim.

Essent així, cal referir-se a una forma de legitimitat tradicional en el sentit que ho proposa Weber. Volem subratllar que prenem les categories weberianes perquè creiem que tal i com el mateix autor les va definir i explicar són les més idònies per il·lustrar les categories de Madagascar

Per Weber el monopoli de la força no és suficient per legitimar un poder polític sinó que cal també la creença en la seva legitimitat. És a dir, si els subjectes d'aquest poder polític creuen en la seva legitimitat, el govern s'assegura que la seva condició com a governant no sigui contestada, així com la quasi nul·la resistència al seu poder (Villacañas, 2007).

Weber (1964) apunta tres maneres diferenciades en que pot presentar-se la legitimitat del poder polític: carismàtica, racional i tradicional.

Segons Weber, la legitimitat carismàtica es fonamenta en la confiança personal dipositada en un líder, el qual té el do d'atraure a la gent i, per tant, de legitimar una proposta o decisió política a partir de la confiança de la població envers la seva persona. La legitimitat racional es basa en la creença en la legalitat de l'ordenació instituïda i les seves normes i en el convenciment que aquells que apliquen l'ordenació instituïda tenen el dret d'exercir l'autoritat.

Finalment, la legitimitat tradicional “es fonamenta en la creença quotidiana en el caràcter sagrat de les tradicions que varen regir des de temps llunyans i en la legitimitat dels senyalats per aquesta tradició per exercir l'autoritat” (Weber, 1964: 172).

D'acord amb Pelegrin (2009:12) “el fonament últim d'aquesta legitimitat descansa en la següent clàusula: *allò tradicional –allò que ve "des de temps immemorial"- és sagrat*”. És a dir, la legitimitat es basa en l'acceptació de les normes promulgades a raó d'una obligatorietat moral que sorgeix de la sacralització que s'atorga a la tradició. Així, “la legitimitat no deriva de les lleis sinó de l'acceptació del mandat sense coacció, encara que lligada als precedents del passat i orientada per normes” (Weber, 1964: 195).

A Madagascar, la legitimitat tradicional s'observa quan l'Estat pren la tradició jurídica endògena com a objectiu polític i d'un discurs que el legitima. Segons Muttenger (2006), en el cas de les polítiques territorials malgaixes, les polítiques de gestió dels recursos naturals i les regles contingudes en els *dina* GELOSE es refereixen o reproduïxen els costums locals, fet que els atorga legitimitat a ulls de les comunitats.



Igualment, el beneplàcit de les autoritats locals tradicionals en l'aplicació d'aquests *dina* és imprescindible per aconseguir aquesta legitimitat.

Tanmateix, aquesta dinàmica s'observa en altres casos diferents al de l'adquisició i transmissió de drets territorials i accés als recursos naturals que analitza Muttenger. Per exemple, les polítiques de prevenció dels robatoris de zebús i les formes de regulació contingudes en els *dina* regionals, les quals reproduïxen bona part dels costums locals sobre aquesta temàtica com ho mostra el cas concret de la Regió de l'Haute Matsiatra que analitzarem en capítols posteriors.

Essent així, moltes de les regles contingudes en els *dina* regionals i en les polítiques de prevenció dels robatoris es refereixen -i sovint copien- als costums locals de les diverses comunitats que formen part d'una Regió. Per exemple, les regles locals relatives a les estratègies de vigilància que han d'aplicar les comunitats, els mitjans d'avís de robatori o les formes de regulació dels conflictes a l'àmbit local. És a dir, pràctiques sorgides de la tradició jurídica endògena les quals s'inclouen en una política i un discurs estatal de seguretat nacional per legitimar-los. D'aquesta manera, els *dina* regionals permeten reconciliar les lleis nacionals i les formes costumàries, en el sentit que ho expressava Muttenger, en la qüestió referent a l'organització social de les comunitats rurals en relació a la seguretat i a la prevenció dels robatoris de zebús.

En aquest cas, per a l'Estat, la legitimitat és imprescindible ja que li permet assentar-se com a garant de la seguretat de la seva població, assumint una responsabilitat que li correspon. Com ho veurem més endavant, principalment en els capítols 7-9, el rol de l'Estat malgaix com a garant de la seguretat de les comunitats sovint ha estat qüestionat, sobretot a l'àmbit rural, així com també les distintes lleis que ha proposat o imposat al respecte. D'aquí la necessitat d'obtenir aquesta legitimitat, ja que permet a l'Estat poder penetrar progressivament en l'organització de les comunitats i, des de dins, un cop legitimada la seva autoritat, fer aplicar les seves polítiques relatives a la seguretat nacional. D'aquesta manera, el *dina* regional es mostra com una estratègia política estatal de legitimació, en el sentit de la legitimació tradicional proposada per Weber.

Tal i com ho apuntàvem anteriorment, en aquest context no ens podem referir a la legalitat i a la legitimitat de les pràctiques jurídiques des d'una perspectiva dicòtoma sinó que, més aviat, cal fer-ho des d'una visió sincrètica.

Afirmàvem que la legitimitat ve conferida per una autoritat reconeguda per la majoria. Al mateix temps, però, lleis i pràctiques considerades legítimes, localment, per aquesta

majoria i legitimades per la mateixa autoritat reconeguda es prohibeixen “conforme als objectius i circumstàncies pròpies a l’Estat africà” (Muttenger, 2006:21). En el cas de Madagascar, aquesta conjuntura es posa de manifest, per exemple, a la llei 2001-004 sobre la reglamentació general dels *dina* en matèria de seguretat pública, en la qual es fan constar quines són les condicions per tal que un *dina* pugui considerar-se o no legal, encara que hagi estat legitimat per una autoritat reconeguda per una majoria.

Aquest sincretisme jurídic ens permet observar els “mestissatges jurídic” (Le Roy, 2004) que sorgeixen a partir de la integració i la reinterpretació de formes jurídiques occidentals en un substrat ja sincrètic prèviament. És a dir, la presència concomitant de varis ordres jurídics –més o menys formalitzats i localitzats dins o fora del marc estatal- fa donar-nos compte que la continuïtat de formes jurídiques endògenes no reflexa tant la continuïtat d’una cultura jurídica tradicional sinó la reinterpretació de noves formes jurídiques, la qual dóna lloc al sincretisme o mestissatge jurídic que acabem de mencionar.

Essent així, en aquest marc on simultaniegen diversos ordres jurídics tenen lloc circumstàncies que apunten a qüestions relacionades amb la legitimitat i la legalitat respecte les diverses formes jurídiques presents. Precisament perquè ens trobem davant un context de sincretisme jurídic podem identificar formes jurídiques estatals -creades per l’Estat- i de fora de l’Estat -creades per les comunitats- que poden ser legals o il·legals, però també formes jurídiques estatals apropiades per la població de les comunitats, fent traslluir el sincretisme de cultures jurídiques com si fos un retorn al costum atàvic. I és en aquest context on els individus “juguen amb la contradicció dels universos culturals i en treuen un marge de maniobra que els permet viure al mateix temps en dos móns distants i incompatibles” Muttenger (2006:38). D’aquesta manera, per tal de legitimar pràctiques jurídiques locals és freqüent l’apropiació de formes pròpies del dret estatal. Per exemple, com veurem en els capítols 7-9, formes per validar els drets d’ús de la terra, multes essencialment pecuniàries per l’incompliment de regles locals i comunitàries o organitzacions locals que combinen diverses formes i procediments jurídics com és el cas del *Firaisana Lovasoa*, l’exemple etnogràfic que analitzem en els capítols posteriors. No obstant, cal subratllar que la integració de formes exògenes es duu a terme de manera selectiva, és a dir, no es substitueixen les formes jurídiques pròpies sinó que s’hi adjunten les noves formes, escollides segons les necessitats immediates i amb l’objectiu d’obtenir el “marge de maniobra” al qual ens hem referit anteriorment.

D'altra banda, cal prendre en consideració també l'adaptació o reinterpretació del costum jurídic amb la mateixa finalitat. Tanmateix, en aquest sentit és important recordar que Madagascar, quan s'inicia la colonització francesa, ja estava integrat per un Estat precolonial enfrontat a la modernitat occidental, que unificava diversos pobles malgaixos occidentalitzant-los superficialment (Raison-Jourde, 1991).

Quan Raison-Jourde al·ludeix a un Estat precolonial enfrontat a la modernitat occidental s'està referint a l'etapa immediatament anterior a la colonització francesa - protectorat francès del 1890 al 1896- durant la qual, els merina, són, d'una banda, els principals receptors de les influències franceses i, d'altra banda, els que duen a terme una expansió territorial de la seva monarquia més enllà del propi territori, especialment a les regions limítrofes, entre elles el betsileo.

En aquesta introducció ens referim succintament a aquest episodi precolonial, ja que sobretot el reprenem en el capítol 3, en relació als aspectes jurídics per al cas betsileo, on presentem i desenvolupem aquestes consideracions.

No obstant, cal tenir en compte que allò rellevant respecte la reinterpretació del costum és que quan parlem de costum jurídic africà ens estem referint a una realitat jurídica pensada i viscuda. Quan s'ha fet referència a aquest costum, força sovint se l'ha imaginat com a estàtic, com si no s'hagués modificat mai. En certa manera, un es pot imaginar un dret arcaic que es manté així al llarg del temps. Aquesta idea, pel cas de l'Àfrica, ha estat lògicament alimentada pels discursos colonials però també per molts dels discursos postcolonials. Tanmateix, aquests drets mostren una realitat dinàmica, com dèiem, una realitat jurídica pensada i viscuda que coneix varies influències durant el seu recorregut i es presenta com una simbiosi entre drets africans i drets importats.

Per tant, quan parlem de coexistència de sistemes jurídics diferents estem parlant d'interrelació de diferents sistemes jurídics. Això vol dir que alguns drets no es poden considerar com a "subdrets", uns inferiors als altres.

Així doncs, prenent en consideració els diversos factors que acabem d'exposar, no ens referirem als aspectes legal i legítim com un binomi d'oposats, de tal manera que sigui impossible elaborar una altra associació distinta a la de la legalitat associada a l'Estat i la legitimitat a les pràctiques jurídiques de les comunitats, sinó que, al contrari, parlarem d'un context de sincretisme jurídic que permet un "marge de maniobra" a la població. Com ho veurem desenvolupat al llarg de la tesi, aquest context de sincretisme es posa explícitament de manifest en els procediments de resolució de conflictes a l'àmbit local de les comunitats.

La segona qüestió que ens plantegem fa referència a la manera d'abordar les pràctiques jurídiques. En primera instància partim del fet que no n'hi ha prou amb associar teories que legitimin les pràctiques jurídiques sinó que és necessari també poder explicar-les. Per això és primordial observar la pràctica jurídica, ja que és on es posen de manifest les categories endògenes, encara que sovint es presentin incorporades a formes externes. Essent així, d'una banda, aquestes categories endògenes reproduïen el contingut de les formes del dret tradicional. D'altra banda, les formes externes, habitualment les normes considerades legals, queden legitimades en un context sincrètic encara que no acabin d'esdevenir del tot efectives.

D'aquesta manera, l'anàlisi que deriva de l'observació de les pràctiques jurídiques ens permet comprendre i il·lustrar més clarament els conflictes i les articulacions entre els diferents ordres jurídics presents a la societat malgaix.

Abans de la colonització europea, els africans ja disposaven de formes i organitzacions pròpies per ocupar-se dels seus conflictes. La colonització introdueix noves representacions de justícia a l'Àfrica, tot i que bona part dels africans no les hagi integrat totalment i prefereixi el seu propi model de justícia. Le Roy (2011:178) expressa aquesta idea dient que "allà on nosaltres (europeus) apel·lem a una instància exterior, superior, omnipotent i omniscient (segons el nostre model de "Déu"), els africans prefereixen rentar la roba bruta en família i tractar el conflicte "en el ventre" del grup que l'ha vist néixer".

En aquesta direcció, el dret de la pràctica plantejat per Le Roy ens permet explicar aspectes del que anomenem dret teòric que, abordats d'una altra manera o des d'una altra perspectiva no sortirien a la llum o, si més no, serien més difícils de copsar donat que les teories que s'inclouen en els discursos normatius poden legitimar o deslegitimar les pràctiques jurídiques però no les poden explicar (Le Roy, 2001).

Recordarem que per Le Roy (2001:44) el dret de la pràctica:

És un conjunt de solucions preses cas per cas, fora de la intervenció de l'Estat i de la seva justícia -però no necessàriament contra ell-, per un actor al qual se li reconeix l'autoritat de concloure en equitat un afer, que servirà de model de conducta o comportament per altres situacions assumint la funció del costum anterior, tot i estar orientat cap al futur més que cap al passat.

Partint d'aquesta definició, per tal d'explicar les pràctiques jurídiques és necessari tenir en compte diversos aspectes. En primer lloc, d'acord amb Supiot (2005:303), el fet que a l'Àfrica les estructures socials són el lloc viu de la transmissió de valors africans. Supiot, fent referència al treball infantil en el context africà, argumenta que no es pot pensar que els africans siguin “per natura rebels als valors expressats pels drets de l'Home, sinó que això significa que cal permetre'ls fer-ne la seva pròpia interpretació” i posa com a exemple la Carta africana de 1981.

A l'Àfrica, el coneixement d'aquestes estructures socials referides per Supiot és primordial per analitzar el dret de la pràctica i, en definitiva, per comprendre els diferents ordres jurídics presents a la societat.

En segon lloc, i en la mateixa direcció, cal analitzar el dret com un fenomen i un procés internormatiu prenent en compte l'aportació d'altres disciplines, com l'Antropologia jurídica o l'etnografia, que permeten incorporar altres aspectes que configuren les estructures socials, com per exemple les relacions de parentiu, les institucions locals polític-econòmiques, la religió, el ritual o els costums locals, fent possible una explicació completa -o si més no més completa- de les pràctiques jurídiques concretes, ja que la justícia africana “reposa sobre un conjunt de “petits riens” que només són comprensibles i pertinents per aquells que en coneixen el rol” (Le Roy, 2004:27).

És per això que, segons Varison<sup>19</sup> (2011:92), en moltes ocasions, a l'Àfrica, “hom observa que el que passa *en fet* no passa *en dret*”. Aquest procedir pot suposar que no es prengui completament en compte la riquesa cultural nacional, ja que no s'adverteix la contribució que aquesta diversitat pot aportar en termes de prevenció i de regulació de conflictes. En aquest sentit cal considerar que “la institucionalització no és només una eina de traducció, es revela també com un instrument de dominació i exclusió, fins i tot d'exploació” i que “només els iniciats poden descodificar les implicacions de la transposició d'un registre a un altre, però qui diu traduir diu trair” Le Roy (2011:178-179). Per aquesta raó, Le Roy (2001) vincula el dret de la pràctica a la redescoberta de la via negociada de la regulació de conflictes pel conjunt dels actors africans, en la qual els usos polítics en són totalment determinants. La reinterpretació neotradicional de la legislació nacional a partir de categories endògenes n'és un

---

<sup>19</sup> A Faget, J.; Mas, J-C.; Le Roy, É.; Nicolau, G. (2011) *Pratiques citoyennes de droit*. Paris: Karthala.

exemple que a Madagascar queda il·lustrat pel cas dels *dina* que ja hem apuntat i al qual ens referim al llarg d'aquesta tesi.

Per tant, tenint en compte les anteriors reflexions sobre el sincretisme i l'absència de grans dicotomies així com sobre les pràctiques jurídiques podem afirmar que aquesta proposta teòrica és, al mateix temps, una proposta metodològica.

Una proposta metodològica en el sentit que pretenem explicar els diversos ordres jurídics malgaixos per mitjà de les seves pràctiques, a partir d'una metodologia fonamentada en l'observació i documentació d'aquestes pràctiques jurídiques concretes amb l'objectiu d'interpretar un dret que, més que identificar-se a un sistema jurídic específic, forma part d'una organització social sincrètica en la qual també hi té cabuda el dret.

A partir de l'observació de les pràctiques jurídiques procurem copsar més enllà de la pròpia pràctica jurídica per comprendre les representacions que es fan del dret aquells que duen a terme les pràctiques observades. És a dir, creiem que per tal de fer intel·ligibles els mecanismes que assegurin els drets cal interpretar les representacions que en fa la població que els aplica. Així per exemple, en el cas de conflictes sobre l'accés i ús de la terra que veurem detallats en el capítol 7, en primer lloc cal conèixer el sistema local d'accés a la terra tenint en compte les prioritats dels primers clans o propietaris així com les formes i termes locals d'acord i compromís, per després comprendre perquè interpreten de la manera com ho fan els mecanismes del dret, tan els propis com els externs o imposats.

En aquest sentit, tal i com ho expressa Jacob (a Muttentzer, 2006:62) ens referim a “dur a terme una etnografia dels drets centrada en l'estudi de la legitimitat de les pràctiques i no en la seva legitimació, és a dir, la seva racionalització i validació per part dels actors. Pel que cal un retorn a l'estudi minuciós de la distribució dels drets i de les teories locals que els funden”.

Tot seguit, a l'apartat destinat als aspectes metodològics, exposarem l'etnografia duta a terme per al desenvolupament d'aquest treball tenint en compte les propostes teòriques que acabem de presentar.

## **1.4. Aspectes metodològics**

### **1.4.1. Sobre la metodologia utilitzada**

Com dèiem a l'apartat anterior, la nostra etnografia vol advocar per una anàlisi d'allò real, de les pràctiques, sempre guiada per un criteri de respecte a la complexitat de la realitat i tenint en compte que "l'etnografia realista es mou entre una realitat que sempre la sobrepassa i una teorització que és aproximació" (Terradas, 1993:5).

Tal i com s'ha apuntat abans, des de l'Antropologia Jurídica apliquem una etnografia que no prengui l'aspecte jurídic de manera aïllada sinó imbricat amb molts altres aspectes. Essent així he procurat dur a terme un treball de camp partint del fet que en Antropologia Jurídica "s'ha d'estudiar la llei i el dret operant en la seva "matriu cultural", recollits en un testimoni viu per l'antropòleg" (Ramis, 2010:219-220) i en diàleg amb les altres disciplines socials. En aquest sentit vaig dur a terme una indagació etnogràfica que inclogués el màxim nombre de casos, és a dir, vaig cercar el màxim nombre de situacions que exemplifiquessin els procediments de resolució de conflictes tan des de la cultura jurídica vindicatòria com des de la cultura jurídica de l'Estat de dret, per construir l'organització social local i per contrastar la conceptualització de la població amb el punt de vista oficial sobre la forma de resoldre els conflictes i l'ús dels *dina*.

Pel que fa al mètode etnogràfic, partint del fet que "la pràctica antropològica és sobretot un procés marcat per la intersubjectivitat (...) on l'ètica de la mirada antropològica al ser intersubjectiva només és possible construir-la a través del diàleg i la cerca de consens entre les diferents intersubjectivitats" (Orobitg i Larrea, 2002:8) vaig procurar aplicar les tècniques antropològiques fent-ne un ús reflexiu per donar lloc al "reconeixement del món de l'investigador i dels informants, a l'elucidació dels continguts d'aquesta relació, al reconeixement dels supòsits teòrics i de sentit comú que operen en l'investigador" tal i com proposa Guber (2005:56) per tal que la informació no resultés etnocèntrica i s'obtingués en el marc d'una relació social.

D'aquesta manera, el mètode etnogràfic fou qualitatiu i es va basar principalment en l'observació directa de les pràctiques i els discursos dels informants utilitzant l'observació participant i l'entrevista semi-dirigida com a tècniques principals per l'obtenció de dades. No obstant, el que més vaig aplicar foren les converses i les entrevistes, ja que em proporcionaven una informació contrastada sobre el procés de resolució de conflictes.

D'altra banda, la informació relativa a la legislació -actual i històrica- i la documentació jurídica i governamental (decrets, circulars, informes) sobre robatoris de zebús, sobre l'evolució de l'aplicació del *dina* regional o l'estat de les zones més candents del país varen ser una font d'informació imprescindible per contrastar les hipòtesis i la mateixa informació obtinguda per mitjà del treball etnogràfic.

#### 1.4.2. Desenvolupament del treball de camp

La durada completa del treball de camp ha estat d'un any repartit en dues estades els anys 2007 i 2009.

##### 1. Primer treball de camp:

El primer treball de camp a Madagascar es va dur a terme l'any 2007 i va consistir en una estada de poc més de 6 mesos dividida en dues fases.

Una primera fase es va desenvolupar a la capital, Antananarivo, tenint per objectiu principal obtenir el discurs oficial sobre la funció dels *dina* estatals i, al mateix temps, aclarir la posició dels *dina* de les comunitats en el discurs de l'Estat. Amb aquesta intenció, les comeses principals foren la recopilació de fonts escrites -especialment textos jurídics referents als *dina* però també documents històrics i acadèmics- i realitzar entrevistes a persones que, d'una manera o altra, tinguessin una vinculació estatal amb el *dina*. M'estic referint tan a juristes com a responsables governamentals de la descentralització, la justícia, la política interior o la seguretat nacional. Així mateix, aprofitant la centralitat de la capital vaig realitzar entrevistes a investigadors dedicats a temàtiques afins o relacionades amb els *dina* per indagar sobre la seva orientació i plantejaments.

L'opció de focalitzar la primera part de l'estada a la capital del país ve motivada pel fet que en la preparació del treball de camp i consulta de documents es va fer palesa la forta presència de l'Estat en l'aplicació dels *dina* a les comunitats rurals o, al menys, en una part d'aquests *dina*. És per això que em vaig interessar per compilar textos jurídics referents als *dina* -tan vigents com no- per documentar la intervenció de l'Estat i obtenir una perspectiva històrica.

En termes pràctics, l'accés a aquest primer grup d'informants governamentals el va proveir inicialment un professor universitari i, al mateix temps, polític de l'oposició, el qual també em va acollir a casa seva durant l'estada a la capital. De manera paral·lela, els contactes iniciats prèviament amb membres de l'Institut de Civilisations



d'Antananarivo –la institució acadèmica i de recerca en la qual es va emmarcar institucionalment la meua estada d'investigació- em varen facilitar l'accés a professors i investigadors malgaixos, començant d'aquesta manera una xarxa d'informants especialistes.

Els discursos obtinguts en aquesta primera etapa varen resultar molt distints i, fins i tot, contradictoris entre ells. El discurs dels acadèmics ressaltava particularment la necessitat de reconèixer la vigència dels *dina* de les comunitats, tot i prendre en consideració la “superioritat legal” dels *dina* estatals. I d'altra banda, el discurs dels responsables governamentals es resumia amb la idea que els *dina* només eren vàlids si els homologava un tribunal estatal. És a dir, la cultura jurídica vindicatòria desapareixia completament en el discurs estatal.

El fet que en aquest discurs estatal s'insistís especialment en la necessitat que els *dina* fossin legals o reconeguts per l'Estat per tal de poder lluitar més eficaçment contra la inseguretat a les zones rurals i contra els robatoris de zebús, però, al mateix temps, el constat que altres discursos subratllessin la importància dels *dina* de les comunitats, em va fer repensar la recerca en termes de coexistència d'ambdós *dina* a l'àmbit local. Igualment vaig sospesar el fenomen dels robatoris de zebús com un dels temes principals per a la recerca etnogràfica.

Essent així, després de la primera fase de treball a la capital vaig decidir emprendre un treball de camp “itinerant” a les zones rurals.

En primer lloc em vaig desplaçar a la zona sud oest del país, de forta tradició ramadera i on es produeixen bon nombre de robatoris de zebús, amb la finalitat d'obtenir informació sobre aquest fenomen. En aquell moment vaig poder accedir a algunes informacions, principalment de la mà d'investigadors que treballen sobre la temàtica a qui vaig fer algunes entrevistes. No obstant, aviat em vaig adonar que la pràctica dels robatoris de zebús és molt complexa i entranya certa perillositat seguir-la de prop i accedir-hi en profunditat. L'oest, com el sud de Madagascar, són les zones que es consideren més perilloses en relació als robatoris de zebús no tant perquè sigui on més robatoris es cometen sinó perquè són els indrets on s'amaguen els lladres i tenen lloc les pràctiques de blanqueig dels animals. D'altra banda, no pretenia desviar-me en excés de l'objecte de recerca, la resolució de conflictes, dedicant molt de temps a un tema en certa manera secundari per la investigació i de difícil accés.

És per això que el treball de camp “itinerant” va seguir cap a la zona centre sud del país, on també es practica la ramaderia combinada amb l'agricultura. Igualment, es

tracta d'una regió fortament afectada pels robatoris de zebús i, per tant, un territori vàlid per poder observar el procediment de resolució de conflictes tan en relació als robatoris de zebús com també per altres qüestions i problemàtiques locals.

Instal·lada a la capital de la província, Fianarantsoa, d'allà vaig accedir a algunes comunitats rurals properes desplaçant-m'hi puntualment per tal d'obtenir una perspectiva general del territori rural d'aquesta zona del país així com algunes primeres dades sobre la resolució de conflictes.

El treball de buidat i anàlisi dels materials dut a terme durant l'any 2008 em va fer plantejar un segon treball de camp destinat a aprofundir en l'aplicació dels *dina* des de la perspectiva de les comunitats rurals malgaixes, com a usuaris dels mateixos i principals afectats per la controvèrsia que generen.

Les noves dades, fruit de les fonts escrites consultades, del discurs estatal i de les apreciacions obtingudes a la zona rural, em suggerien dirigir la investigació vers dos aspectes concrets: D'una banda, l'anàlisi de la utilització i l'apropiació estatal dels *dina* com un pretext polític i de control estatal cap a les estructures de poder locals. D'altra banda, la necessitat de realitzar un treball de camp que permetés una aproximació al funcionament dels procediments locals de resolució de conflictes. I, en definitiva, procurar copsar l'articulació del costum jurídic local i de la justícia estatal per mitjà dels *dina*.

## 2. Segon treball de camp:

L'any 2009 vaig portar a terme el segon treball de camp a Madagascar fent-hi una estada de poc més de 5 mesos.

Després de l'experiència del primer treball de camp, la zona que vaig considerar més adient per dur a terme la investigació etnogràfica fou la Regió de l'Haute Matsiatra, una regió interior del centre sud del país.

Gràcies a la xarxa de coneixences elaborada durant la primera estada així com de la pròpia experiència prèvia vaig poder focalitzar d'una forma bastant directa el territori on m'interessava dur a terme la investigació. Els contactes amb els membres de l'Institut de Civilisations varen ser fonamentals per accedir als investigadors de Fianarantsoa, la capital de província, a partir dels quals vaig iniciar la recerca etnogràfica.

Per mitjà d'una professora de la Université de Fianarantsoa, que també em va acollir a casa seva, vaig poder aproximar-me a un *fokontany* rural per començar la

investigació. Es tracta del *fokontany* de Iharanany Est al districte de Vohibato, al qual hi vaig accedir de la mà d'un parent d'aquesta professora que viu en un dels pobles que conformen l'esmentat *fokontany*. D'altra banda, el pare d'una estudiant d'Antananarivo, vinculat estretament als moviments camperols de la zona betsileo, va ser també fonamental per accedir a altres comunitats de la Regió, en aquest cas del districte de l'Isandra.

Als pocs dies d'haver començat el treball de camp a les comunitats del *fokontany* de Iharanany Est vaig topar-me amb un fet que desconeixia abans de la meua arribada i que, definitivament, va encarrilar el treball de camp tal i com s'ha dut a terme.

L'any 2007, poc després de tornar del primer treball de camp, l'Estat malgaix va elaborar una darrera versió de *dina* estatals -els *dina* regionals- i una de les regions pilot per la implantació d'aquests *dina* fou la Regió de l'Haute Matsiatra. A raó d'aquest fet, en les primeres converses mantingudes a les comunitats se'm va expressar que els *dina* locals no es podien aplicar per alguns casos concrets com els robatoris de zebús, sinó que era obligatòria l'aplicació del *dina* regional. No obstant, els relats també al·ludien a l'aplicació paral·lela de procediments propis de resolució de conflictes, tan suscitats a causa de robatoris de zebús com per d'altres motius, malgrat la llei estatal ho prohibís. Davant aquesta circumstància vaig orientar part de la investigació etnogràfica a recollir informació referent al *dina* regional així com a la seva articulació amb els *dina* locals i procediments propis del costum jurídic local.

Bona part de la investigació etnogràfica duta a terme l'any 2009 queda documentada en els diferents capítols d'aquesta tesi. És per això que en aquest apartat, on pretenc oferir un recorregut temporal pel decurs del treball de camp, no aprofundeixo excessivament sobre les dades obtingudes i els continguts de la recerca sinó que prioritzo l'exposició dels aspectes més metodològics. En aquest sentit, una reflexió de Lluís Mallart em sembla totalment pertinent per cloure amb el que considero rellevant en termes metodològics del desenvolupament d'aquest segon treball de camp:

La tasca investigadora dels antropòlegs hauria d'estar teixida d'anades i tornades més o menys regulars sobre els seus terrenys de recerca, almenys per recordar que el món que investiguen roman sempre obert al canvi i a la vida, que els models que elaboren no poden quedar definitivament quallats per la força de les seves anàlisis i que la seva tasca no pot donar-se mai per acabada (2001:78).

### 1.4.3. Tècniques i recursos emprats

#### 1. Recerca documental:

La recerca documental s'ha dut a terme en diferents moments del procés investigador. Com ja hem mencionat anteriorment, la recerca documental comença en el procés d'investigació per al Diploma d'Estudis Avançats i continua en les diverses etapes prèvies als treballs de camp a Madagascar i durant els mateixos.

Pel que fa a la informació obtinguda per mitjà de la recerca documental voldria subratllar i reflexionar sobre dos aspectes concrets:

En primer lloc l'escassetat de material específic -històric i actual- sobre la temàtica que tracto en aquesta tesis. En aquest sentit cal subratllar que, per al cas de Madagascar, no hi ha massa investigadors que s'hagin dedicat de manera específica a la resolució de conflictes per mitjà del costum jurídic, que hagin orientat els seus treballs cap una reflexió dels *dina* com a instrument jurídic o hagin dut a terme un estudi aprofundit des de la perspectiva de l'Antropologia Jurídica tal i com es vol prendre en aquesta investigació. Essent així, per exemple, molts dels treballs de l'època colonial i de la primera etapa postcolonial es refereixen principalment al *fokonolona* (les comunitats) i la seva reorganització al llarg de la història i, per tant, s'eludeix als *dina* com un tema secundari dins l'estudi de les comunitats.

Pel que fa als treballs més recents sobre el *dina*, la majoria han estat realitzats des de la perspectiva de la gestió dels recursos naturals i la patrimonialització d'aquests recursos. Posteriorment, en concret en el capítol 4, es presentarà amb detall aquest tipus de *dina*, per tant, molt breument, només apuntar aquí que Madagascar compta amb un gran nombre de reserves i recursos naturals, la gestió dels quals el govern vol basar en l'aplicació de *dina* estatals específics. És a dir, que els habitants d'una regió rica en recursos naturals gestionin aquests recursos segons estableixen els *dina* creats pel govern. Els investigadors que treballen sobre aquest procediment de gestió habitualment ho fan des d'altres disciplines, principalment des dels estudis sobre el desenvolupament o les ciències ambientals, tot i que també des de l'antropologia seguint la línia de recerca de l'antropologia aplicada.

Si bé aquests estudis han estat prou útils i m'han permès treballar des de la interdisciplinarietat, alhora també és cert que la manca de treballs específics sobre els *dina* i el costum jurídic des d'un enfocament antropològic ha conduït a que gran part de la recerca s'hagi elaborat a partir del treball de camp. Òbviament, els qüestionaments i reflexions sorgits del conjunt de lectures han enriquit el meu bagatge i recorregut en

aquesta recerca si bé, com dic, no s'ha trobat un model similar a l'enfocament que aquí es proposa.

En segon lloc, l'accessibilitat als diversos documents i als centres consultats ha estat variable, destacant especialment les dificultats trobades en els centres malgaixos. En aquest sentit cal subratllar la freqüent manca de materials i documentació d'aquests centres (que consten a les guies de referències però no existeixen "realment", és a dir, algú ho ha sostret) especialment tesis, tesines o altres treballs inèdits. Igualment, alguns documents històrics o antics es troben en mal estat o presenten una mala conservació, malgrat que els arxius nacionals procuren el seu bon manteniment.

Cal destacar també factors eminentment pràctics com el fet de no poder fotocopiar i, per tant, haver de copiar tot a mà amb el conseqüent temps necessari a invertir o la impossibilitat de treure del recinte els documents per consultar-los amb algú.

D'altra banda, m'agradaria fer constar que ha calgut molta dedicació per anar trobant el que realment interessava per la recerca, en el sentit que, per exemple, documents sobretot històrics oferien a penes una línia sobre el *dina* o sobre aspectes jurídics o del costum jurídic. Això ha significat que part del nostre discurs s'hagi elaborat a partir de la reunió reflexionada de totes aquestes línies. Tanmateix, la recerca documental a Madagascar ha resultat francament interessant en relació a textos jurídics, "introbables" o documents històrics que només es troben a Madagascar.

Durant el període de la recerca -inclòs el DEA- els arxius, biblioteques i centres de documentació consultats han estat els següents:

- Bibliothèque de la Fondation des Sciences de l'Homme (Paris, França). 2003.
- Bibliothèque René Ginouvés. Université Paris X. Nanterre (Paris, França). 2003.
- Biblioteca de la Facultat de Geografia i Història de la Universitat de Barcelona (Barcelona, Espanya). 2004.
- Fons documental de l'Institut de Civilisations et Musée d'Art et d'Archéologie d'Antananarivo (Antananarivo, Madagascar). 2007, 2009.
- Bibliothèque Nationale de Madagascar (Antananarivo, Madagascar). 2007.
- Bibliothèque Universitaire d'Antananarivo (Antananarivo, Madagascar). 2007.
- Bibliothèque Universitaire de la Faculté de Droit d'Antananarivo (Antananarivo, Madagascar). 2007.

- Bibliothèque Universitaire de la Faculté d'Histoire d'Antananarivo (Antananarivo, Madagascar). 2007.
- Bibliothèque de l'Université de Fianarantsoa (Fianarantsoa, Madagascar). 2009.
- Arxivam-Pirenena Malagasy (Arxius Nacionals) (Antananarivo, Madagascar). 2009.
- Bibliothèque Universitaire Aloalo de l'Université d'Antananarivo (Antananarivo, Madagascar). 2009.
- Centre d'Echanges, de Documentation et d'Information Inter-Institutionnelles de Fianarantsoa (Fianarantsoa, Madagascar). 2009.

D'altra banda, la premsa malgaix i francesa ha estat d'utilitat principalment per a qüestions polítiques i d'actualitat. La seva revisió ha estat continuada pràcticament fins la fase d'escriptura de la tesis.

I també, la documentació governamental com circulars, decrets, informes o textos de llei que han estat recopilats a les següents institucions de l'Estat malgaix: Ministère de la Décentralisation et Aménagement du Territoire (2007), Ministère de l'Intérieur (2007), Ministère de l'Environnement et des Forêts (2007), Ministère de Justice (2007), Chef lieu de la Région de l'Haute Matsiatra (2009).

Així mateix dec destacar la importància de documentació facilitada per particulars, especialment professors malgaixos, els quals de manera desinteressada i generosa m'han obert l'accés als seus propis materials. En aquest sentit voldria fer constar la col·lecció *Omalysy Anio* (revista del Departament d'Història de la Universitat d'Antananarivo) facilitada l'any 2007 pel professor Esoavelomandroso, la monografia de Dubois sobre els betsileo i treballs propis proporcionats l'any 2009 per la professora Rasoamampionona i també la donació dels exemplars de la revista *Koka*<sup>20</sup> publicada per l'ONI (Observatoire National de l'Intégrité) per part del Centre de Documentation de Fianarantsoa i del senyor Andriamarofara.

Finalment, pel que fa a la recerca per Internet durant tot el procés d'investigació s'han consultat incomputables portals de publicacions online, centres de documentació i webs específiques, tan malgaixes com no, sobre una gran diversitat de temàtiques relacionades amb la investigació.

---

<sup>20</sup> Veure els exemplars a l'annex.

## 2. Diari de camp:

La forma de registre més habitual en Antropologia és el diari de camp, on escrivim tot allò que hem vist i viscut. Relatem el que ha succeït durant el dia, fets concrets o puntuals que ens han cridat l'atenció o situacions quotidianes que hem observat amb més deteniment. Igualment hi anotem les nostres impressions personals i les primeres reflexions d'anàlisi que, pel simple fet que estem immersos en aquell nou món, resulta molt enriquidor per a la posterior redacció, encara que aparentment sembli un material molt "brut". D'altra banda, el diari ens és particularment útil per fer un seguiment de l'evolució de la recerca o contrastar informacions i esdeveniments en els diferents moments del treball de camp.

En el diari de camp, que escrivia diàriament, vaig registrar el que succeïa cada dia, les impressions personals i les situacions concretes que em varen cridar l'atenció. Així mateix, també em fou útil per reflexionar sobre aspectes que no havia entès o que volia aprofundir. És a dir, no tan sols va servir de recordatori sinó com a eina de reflexió sobre el material obtingut amb la qual vaig dialogar constantment.

## 3. Observació Participant:

L'observació participant és una tècnica d'investigació que proporciona a l'antropòleg la doble condició d'observador i d'actor, molt interessant per poder accedir a alguns fets concrets com rituals o cerimònies. Tanmateix, d'altra banda, l'observació participant no permet accedir a tot, per exemple a l'aprofundiment de pautes de conducta o relacions, en definitiva a allò que no és empíricament observable.

Les informacions obtingudes en les diverses observacions es varen registrar en dos suports diferents: el diari de camp i les notes de camp on, principalment, vaig fer constar observacions d'actes concrets com rituals, procediments jurídics o altres activitats "programades".

Per altra banda, un recurs que facilita i complementa el registre escrit de l'observació participant és el dibuix etnogràfic, útil particularment per recordar la disposició dels espais, les parts d'un objecte o la situació de les persones en un lloc, encara que a vegades sigui un simple esquema. Personalment no compto amb gaires dots artístiques però vaig tenir la sort de comptar amb un informant dels més habituals que sap dibuixar molt bé. Aquesta habilitat va resultar molt pràctica, ja que sovint en les converses es feia referència a moments del passat i a disposicions espacials d'altres moments, pel que els dibuixos que em va fer a la llibreta de notes m'han ajudat

posteriorment no només a recordar allò a què es refereix la imatge, sinó a tot el moment i al context de l'explicació.

D'altra part, en el context d'aquesta investigació, l'observació participant es va introduir no tant sols de manera continuada i registrant-la en el diari i les notes de camp, sinó també per mitjà d'observacions més planificades. A continuació esbosso alguns exemples que il·lustren de manera més clara l'ús d'aquesta tècnica en el decurs de la recerca etnogràfica.

Pel que respecta a activitats específiques -i en alguns casos planificades- voldria exposar tres esdeveniments viscuts que em semblen clarificadors:

A les poques setmanes d'arribar al *fokontany* de Iharanany Est em varen convidar a la inauguració de la casa d'una parella jove. La inauguració d'una casa nova es concep com un esdeveniment festiu celebrat per tot el poble i on poden participar també membres de pobles veïns. El dia que s'inaugurà la casa, cap a les 7 del matí, els convidats ens varem dirigir a la casa nova per menjar plegats un plat d'arròs. L'àpat compartit és una mostra d'alegria vers els nous veïns o per aquells que s'han arreglat la casa i conviden a la festa. Després de l'àpat es va beneir la llar per tal que els seus inquilins hi visquessin feliçment. L'observació participant va servir tan per documentar la pròpia cerimònia com aquelles situacions més implícites de la reunió, com són l'assistència, la distribució dels rols o les relacions entre els membres d'un mateix poble.

D'altra banda, un cas paradigmàtic són els funerals. A Madagascar, i en general a tota l'Àfrica, la mort és un dels moments més importants en la vida d'algú i quan algú mor s'acostuma a iniciar un llarg procediment ritual que consta de diferents etapes. Per al cas de Madagascar és cabdal l'obra *Placing the dead* de Maurice Bloch, on es relata la relació entre els ancestres i els seus descendents vius a partir dels enterraments i rituals funeraris -*famadihana*- propis dels altiplans centrals de Madagascar.

A la zona de Iharanany, els funerals duren, generalment, 3 dies. Durant l'estada en vaig poder observar un amb deteniment. Per mitjà de l'observació participant vaig documentar diferents moments de l'organització prèvia i parts del propi funeral<sup>21</sup>.

Finalment, el darrer exemple que voldria remarcar està relacionat amb el funcionament dels mercats de zebús que es celebren setmanalment a una ciutat propera de la mateixa Regió. En aquest cas, l'observació participant va ser primordial per

---

<sup>21</sup> Les parts del ritual s'especifiquen en el capítol 6.



documentar diversos aspectes de l'activitat: com es situen uns i altres en l'espai, en quins moments es poden dur a terme les transaccions o quines són les parts del procés de venda. Donat que hi vaig acudir acompanyada per alguns membres del *fokontany*, l'apropament als diferents participants del mercat fou relativament senzill, podent així observar i participar de la dinàmica del mercat.

D'una manera menys planificada, l'observació participant va ser rellevant per documentar les fases agrícoles anuals i entendre millor la seva relació amb els robatoris de zebús i, sobretot, la seguretat de les comunitats. Segons l'època de l'any, el camp necessita unes o altres atencions i, per tant, la vigilància de les comunitats –una part obligada per l'Estat- implica que les tasques agrícoles s'interrompin i això suposi greus conseqüències per als camperols. En aquest cas, l'observació participant va aportar elements sobre l'organització de les famílies per poder complir totes les seves obligacions segons el nombre de membres del nucli familiar, les obligacions específiques de cada un d'ells o l'extensió del terreny de cultiu familiar.

També voldria destacar l'observació participant com a tècnica emprada per complementar informacions obtingudes per mitjà d'entrevistes. Per exemple, un aspecte ben rellevant d'aquesta recerca etnogràfica correspon als *tafotona*<sup>22</sup>. Els *tafotona* són objectes situats a espais diversos del territori que serveixen de protecció per les comunitats i, alhora, representen el llegat dels avantpassats i contenen simbòlicament unes regles de convivència i prohibicions per als descendents d'aquests avantpassats. Diverses observacions participants durant el condicionament d'aquests *tafotona*, que es duu a terme regularment, em va permetre aprofundir sobre la seva història, ubicació, els seus responsables i, sobretot, per compendiar les regles de cada *tafotona*, podent elaborar un corpus de llei inèdit que es presenta a l'esmentat capítol 3. Precisament en aquest cas, l'observació participant va ser una tècnica molt adequada perquè va facilitar l'aprofundiment en les informacions jurídiques i la verbalització de les regles durant les observacions.

Per últim, respecte el procediment de resolució de conflictes dec subratllar que les observacions no es varen poder realitzar assíduament o en tots els casos de litigi ocorreguts durant la meua estada per motius diversos: En primer lloc perquè alguns casos es porten fora de la comunitat (al tribunal estatal) i, per tant, el cas no és observable a l'àmbit local. En segon lloc perquè alguns implicats no varen acceptar que

---

<sup>22</sup> Sobre els *tafotona* en general i els *tafotona* de Iharanany en parlarem en detall en el capítol 3.

hi fos present i en tercer lloc perquè, com és obvi, diàriament no es celebren judicis en el *fokontany*. No obstant, destacaria principalment els judicis en relació a l'ús i la propietat de terres, durant els quals cal establir la història de les ocupacions i les comprovacions sobre el terreny dels testimonis oferts per tal de determinar qui té el dret sobre una terra en cas de conflicte. En aquests casos l'observació participant esdevé una tècnica de gran utilitat.

#### 4. Entrevistes:

Partint de la premissa que l'entrevista s'ha d'entendre com un esdeveniment comunicatiu, en el marc d'aquesta investigació l'hem concebut com una font d'informació en ella mateixa així com una font comparativa de les informacions obtingudes per mitjà d'altres tècniques. Es tracta d'un recurs particularment útil per aprofundir en valoracions i opinions dels informants sobre situacions i esdeveniments, per recollir fets passats o presents dels que en són o han estat testimonis directes i per documentar la història oral i les relacions socials. En aquest sentit, les converses espontànies també són una font per la investigació.

En el conjunt dels dos treballs de camp realitzats (2007-2009) es varen dur a terme una cinquantena d'entrevistes –la major part de les quals foren enregistrades- i nombroses converses informals. Les entrevistes més estructurades principalment foren entrevistes semidirigides i en profunditat ja que em permetien aprofundir en aspectes de la recerca d'una manera més directa que per mitjà d'altres mètodes.

No obstant, l'entrevista en profunditat em va semblar la tècnica més adequada per accedir a documentar i construir el procediment de resolució de conflictes en el marc local i per veure les aplicacions o les limitacions de les diferents regles en aquest context local, així com per matisar els diferents estadis d'aquest procediment després d'algunes observacions participants.

Per altra part vaig realitzar també algunes entrevistes en grup, que resulten especialment útils per documentar les relacions socials. Un exemple propi que trobo interessant va produir-se amb un grup de *ray aman-dreny* (els ancians), que es divideixen en categories segons l'edat. Els d'una d'aquestes categories, els *toteny*, són els que participen en els judicis segons el costum local. En aplicar l'entrevista grupal vaig reunir *ray aman-dreny* de diferents categories -especialment *toteny*- diferents pobles i diferents clans amb l'objectiu que conversessin sobre els costums jurídics. Durant la conversa varen sorgir temes diversos com l'educació dels joves, les

infraccions de les regles o la convivència de les normes locals amb el *dina* estatal. No obstant, els que varen proporcionar una informació més interessant al respecte varen ser els *lohaholo* (els *ray aman-dreny* més grans) que vaig convidar per deferència, ja que varen donar molts exemples de casos i varen aprofitar la reunió per allisonar-se els uns als altres sobre com aplicar bé les tradicions jurídiques per no perdre-les.

D'altra banda considero que val la pena subratllar o apreciar alguns aspectes relacionats amb les entrevistes. En primer lloc, la garantia de l'anonimat en cas que es demani o, si més no, acordar que no se'ls citarà pel nom. En aquesta recerca es mantenen els noms de la major part dels entrevistats donat que se'm va donar el permís explícit de fer-los constar. Tanmateix, en els casos específics que es va declarar la voluntat de l'anonimat s'ha respectat aquesta decisió identificant l'individu en qüestió amb unes inicials, a vegades fictícies.

En segon lloc, les possibles remuneracions econòmiques als informants, als quals val la pena aclarir si els donarem o no una gratificació econòmica. En el cas d'aquesta investigació som del parer que encara que no remunerem econòmicament sempre és d'agrair un detall cap algunes persones concretes ja que són accions ben diferents una de l'altra tal i com ho exemplifica Condominas (1991: 219): "Aquesta festa em va permetre establir uns vincles personals (...). Des de llavors vaig tenir altres oportunitats de comprovar fins quin punt constituïa per a ells una vertadera alegria el que els hagués convidat (...) Aquest signe de simpatia els va complaure molt més del que es podria esperar d'un simple gest de cortesia".

Voldria explicar uns exemples de la pròpia experiència que il·lustren el que vinc de dir: Durant el segon treball de camp vaig realitzar una entrevista al més ancià d'un dels pobles. Vaig preguntar si hi havia algun obsequi que podria ser indicat per aquesta persona per tal de mostrar-li el meu agraïment pel fet de concedir-me l'entrevista. Em varen comentar que li podia regalar un barret. Li vaig portar un barret de palla perquè em varen explicar que el barret simbolitza el que està més amunt, el més elevat en el grup, o sigui els ancians. Per part meua va ser com a mostra de respecte i agraïment cap a ell, que no hauria estat pas així si li hagués portat, per exemple, diners o menjar, ja que es podria haver interpretat fins i tot com una ofensa. D'altra part, en una entrevista en grup en la qual es varen reunir diversos *ray aman-dreny* vaig aportar una quantitat de diners per pagar una part de l'àpat comú que varem fer després. En aquest cas els diners estaven ben justificats per tal que les dones que varen preparar l'àpat en fessin ús de la manera que creguessin més convenient. En definitiva, tractar de deixar clar que no es

paguen les entrevistes com a tal, tot i que sempre es pot fer un gest d'agraïment segons cadascú cregui convenient.

En tercer lloc, el tractament de temes que es poden considerar delicats. Per exemple, aquesta recerca etnogràfica ha abordat temàtiques controvertides com la infracció de la llei, les activitats delictives o els delictes de sang. Els primers mesos vaig procurar evitar formular de manera directa qüestions relacionades amb aquestes temàtiques, tot i que sovint en les mateixes entrevistes es mig parlava d'aquests temes mentre se n'estava abordant un altre. Paulatinament vaig introduir algunes d'aquestes qüestions de manera més directa amb els informants amb qui tenia més confiança. No tothom em va parlar obertament sobre casos concrets però si que, a vegades, em posaven exemples "sense nom" o reconeixien algunes infraccions pròpies.

I en quart lloc, el reiterat debat sobre l'ús de la gravadora. Durant el segon treball de camp, en general, vaig poder utilitzar l'aparell enregistrator, deixant-lo sempre en un lloc visible per si algú preferia dir-me que no el gravés. Tanmateix, més aviat va despertar certa curiositat en alguns casos. Només un informant, a tall d'anècdota, em va preguntar si allò ho escoltaria el govern. En canvi, durant el primer treball de camp, quan principalment vaig entrevistar a polítics i càrrecs político-administratius, la major part dels entrevistats va manifestar la seva negativa davant l'ús de la gravadora, pel que es varen prendre notes. Valgui deixar constància que en alguns d'aquests casos, un cop apagada la gravadora, em van proporcionar informacions que consideraven que no es podien enregistrar però si verbalitzar.

Finalment, respecte al tractament de les entrevistes realitzades vaig dur a terme un buidat semi-literal interpretant també, al mateix temps, algunes parts de les entrevistes. Les entrevistes es varen realitzar en francès i en malgaix. Les enregistrades en francès vaig transcriure-les directament al català i les enregistrades en malgaix me les varen traduir alguns malgaixos a la llengua francesa procurant perdre el mínim d'informació. De tota manera, paral·lelament, també vaig dur a terme una primera transcripció d'aquestes entrevistes. La traducció al francès va resultar francament útil donat que vaig obtenir informacions que durant les mateixes entrevistes o en la primera transcripció no havia comprès prou bé.

##### 5. Reculls d'història oral:

En estreta relació amb les entrevistes trobem els reculls d'història oral. Durant recerca etnogràfica, la història oral es va recollir a partir d'una sèrie d'entrevistes que

tenien la finalitat de recopilar la història local, ja que aquesta no constava a les fonts escrites obtingudes amb la localitat i la precisió que desitjava i també perquè volia contrastar el que deien aquestes fonts escrites, de manera més general, sobre la Regió.

Malgrat que el bestileo i els seus antics regnes constin en diverses obres històriques sobre Madagascar, la història local de Iharanany no ha estat pràcticament documentada. D'una banda cal mencionar la monografia de Dubois (1938) on es citen els regnes del segle XVIII ubicats en aquesta zona i d'altra banda fer esment de l'antropòloga local Rasoamampionona, la qual inclou en la seva tesi doctoral un relat sobre la conquesta de Iharanany per part del monarca merina Radama recollint la narració feta per un veí.

Per recopilar la història local vaig dur a terme entrevistes a diversos informants, especialment als *ray aman-dreny* per la seva edat i coneixements. Afortunadament es varen mostrar molt prestats a compartir la seva història i, relligant les diferents informacions, vaig poder crear un relat diacrònic elaborat a partir de moments històrics locals destacables, història dels tabús i anècdotes que els sostenen i mantenen, costums i prohibicions diverses, evocacions de somnis i explicacions de creences. En definitiva, històries reals o fictícies per mitjà de les quals es va conformar una història local fruit de la interpretació dels propis habitants.

Prenent aquests reculls d'història oral, la història, els costums i els rituals locals s'expliquen, principalment, en els capítols 3, 5 i 6.

#### 6. Fotografia i enregistrament videogràfic:

Malgrat oferir fragments d'una realitat, els recursos audiovisuals són de gran utilitat durant les recerques etnogràfiques donat que poden contenir molta informació, especialment valorada en el cas dels treballs de camp ubicats en territoris llunyans per l'investigador.

En el cas del nostre treball etnogràfic no va ser el suport principal de la recerca – fonamentada essencialment en les entrevistes i el registre en el diari de camp- tot i que va resultar particularment útil per a casos concrets. Així per exemple, la fotografia va ser emprada per registrar la disposició del Iharanany històric i les restes d'aquells espais ubicats dalt d'una muntanya, els diferents *tafotona* que es situen en punts diversos al voltant dels pobles o en el seu interior o la disposició d'espais en els pobles. Igualment també per al registre d'esdeveniments festius i rituals així com de tasques quotidianes.

L'enregistrament videogràfic es va utilitzar en moments molt puntuals, algunes reunions amb els informants i tres actes rituals. Pràcticament en tots els casos va ser una altra persona la que va enregistrar l'acte en qüestió permetent-me prestar atenció a allò que succeïa i podent, al mateix temps, tenir-ne enregistrades les imatges o les seqüències. Així doncs, el fet de no dominar en profunditat les tècniques audiovisuals per tal de treure'n profit etnogràficament va implicar que aquests suports fossin emprats en moments puntuals, si bé de gran utilitat per aquests casos, com un recurs per recordar més enllà d'allò enregistrat.

## **1.5. Observacions metodològiques**

### **1.5.1. Selecció d'informants:**

Com hem fet constar a l'apartat 1.4.2. -desenvolupament del treball de camp- l'accés als diversos informants, durant ambdós treballs de camp, ha estat possible gràcies a l'elaboració d'una xarxa de relacions que es va anar establint i ampliant pels mateixos contactes que la varen conformar. Essent així, en els diferents àmbits on hem aprofundit la nostra recerca, per exemple polític i governamental, acadèmic o local de les comunitats, el coneixement previ del treball que volíem portar a terme ha propiciat que els diferents contactes ens anessin derivant cap a les persones més indicades respecte les necessitats de la investigació. Cal destacar especialment el vincle familiar -cosins- entre la professora Rasoamampionona i l'informant Daniel Randrianandrasana el qual va proveir l'entrada a les comunitats del *fokontany* de Iharanany Est.

Tanmateix, "la investigació antropològica es converteix en un espai reivindicatiu a nivell identitari, polític i econòmic per als interlocutors de l'antropòloga" (Orobitg i Larrea, 2002:14) i és per aquest motiu que cal tenir en compte que totes aquelles persones que esdevinguin els nostres informants tindran sempre un rol específic dins el grup o per al grup. Aquest rol serà diferent al que haurà pres amb nosaltres, sobretot en un primer moment, que és simplement el del nostre informant o el nostre "introducció". Així per exemple, els nostres informants poden tenir un paper polític o que destaquí jeràrquicament a l'àmbit local, o tot el contrari, que per alguna raó tinguin un rol que els situa en els marges de les relacions socials locals. Respecte al treball de camp que desenvolupem, aquestes identificacions poden fer que la informació que se'ns doni sigui fragmentada o parcial, tan per part d'aquest primer informant com de la resta. En aquest sentit pensem que és interessant integrar-nos en el grup, deixant-nos conèixer en la

mesura del possible i ampliar la nostra xarxa d'interlocutors per tal de no estancar-nos en unes poques persones i limitar la informació a la podem tenir accés. Igualment és important saber reconèixer els rols de cadascú i calibrar quin tipus de relació volem establir amb uns i altres durant el temps que compartim amb ells.

Durant el treball de camp vaig treballar assíduament amb els *ray aman-dreny*, els ancians. I era important conversar amb ancians de diferents clans ja que oferien explicacions i punts de vista variats, especialment en relació a l'origen dels conflictes entre ells donat que els diversos clans mantenen relacions més o menys bones uns amb els altres. Alguns fins i tot estan units per vincles familiars, en canvi, d'altres són clans històricament enfrontats. Particularment en els primers moments em fou difícil copsar aquestes relacions i, en algun cas, el fet d'anar de la mà del Daniel, el meu "introducció", membre d'un clan concret, va influir en el fet que no pogués accedir a algunes persones.

Per altra banda, cal considerar que no tots els membres del grup són els nostres informants en la mateixa mesura, és a dir, per més que la convivència s'estableix amb el conjunt dels membres, uns informants ens seran més adequats que uns altres en relació al propòsit de la recerca. En el meu cas, la majoria d'informants habituals foren homes entre 25 i 65 anys aproximadament ja que aspectes com el poder, la política o la justícia els controla el gènere masculí. Per exemple, uns dels informants més habituals foren el cap del *fokontany*, el responsable local del *dina* regional, els caps dels clans o els ja esmentats *ray aman-dreny*, que alhora podien ostentar algun dels càrrecs mencionats.

De tota manera, la participació en activitats que pertanyen a l'àmbit femení, com per exemple l'alimentació, va procurar una integració més completa al conjunt de la comunitat i també va obrir altres possibilitats per la investigació.

### 1.5.2. Llengua

Per Condominas ([1965] 1991:156) "l'ideal consisteix en poder controlar els continguts de les traduccions, fet que implica conèixer, encara que sigui sumàriament, la llengua indígena". D'acord amb aquesta afirmació, previ al primer treball de camp a Madagascar vaig rebre unes classes de llengua malgaixa que van permetre comunicar-me i comprendre sumàriament les converses en les què vaig participar.

No obstant amb el propòsit de millorar-ne la comprensió per poder desenvolupar l'etnografia, vaig comptar amb un informant que va exercir de traductor durant bona part del segon treball de camp. Durant aquesta segona recerca, la major part

d'informants amb qui vaig poder mantenir entrevistes en francès foren persones grans a raó de la influència de la colonització i de les polítiques lingüístiques postcoloniales immediates a la independència que advocaven pel francès com a llengua principal. Les entrevistes realitzades en malgaix varen ser traduïdes per un o més malgaixos, tan durant el propi treball de camp com posteriorment, per tal de perdre la mínima informació possible, com hem apuntat a l'apartat sobre les entrevistes.

En el cas del primer treball de camp, transcorregut quasi enterament a la capital, la llengua vehicular fou el francès ja que a la capital tota la població alfabetitzada comprèn aquesta llengua.

D'altra banda cal esmentar que he procurat mantenir els apel·latius i topònims en malgaix emprant, per exemple, Antananarivo en comptes Tananarive, la seva forma francesa. Igualment, al llarg d'aquesta investigació consten incomputables mots en malgaix. La major part d'aquestes paraules es troben en cursiva i traduïts al català en el mateix text, si bé pels que necessiten una explicació més completa hem optat per afegir una nota a peu de pàgina. També, a l'annex hi figura un glossari amb els conceptes que considerem més importants en aquest treball i un breu apunt sobre fonètica malgaix.

### 1.5.3. Reflexions sobre les dificultats: Qüestions ètiques, compromís i secretisme

Cada investigació demana una posició diferent i també cada investigador, subjectivament, pren un rol o un altre segons l'orientació que pretén donar a la recerca. Per Mallart (1998:46) la convivència amb un poble “en cap moment ha de ser concebuda com una estratègia per assolir millor els objectius que l'etnògraf es proposa. El treball etnogràfic en una comunitat estrangera no és un dret, és una confiança. Les confidències no s'exigeixen, es fan lliurement”. D'acord amb aquestes reflexions, hem entès la nostra recerca etnogràfica com una oportunitat per rebre unes confidències -prenent les paraules de Mallart- que de bon grat ens volguessin oferir els nostres informants i que, alhora, permetessin elaborar la nostra investigació.

Procurant ser el més respectuosa possible -bo i que segurament no me n'he sortit mai del tot bé- he procurat definir sempre el meu rol als diferents interlocutors, explicant-los qui era i no només transmetent-los què volia conèixer sobre ells. Igualment vaig intentar deixar clar qui no era, en el sentit d'explicar-los els motius que em portaven entre ells i de quina manera em plantejava el temps que estariem compartint mentre duia a terme la investigació.



D'altra banda he de reconèixer que el treball de camp en un lloc distant i desconegut implica necessàriament un temps d'adaptació. Una adaptació que es refereix a aspectes molt diversos i que, sovint, malauradament, no podem concloure-la amb èxit precisament per la manca de temps del que disposem. Algunes qüestions que cal resoldre fan referència a aspectes formals -i ben allunyats de la pròpia investigació etnogràfica- com són les renovacions del visat, l'obtenció d'autoritzacions per realitzar consultes a biblioteques i centres varis així com molts altres aspectes banals com per exemple aprendre el número del taxi be (autobús urbà) que et portarà a casa.

La cadència africana, present a Madagascar, imprimeix una idiosincràsia que es trasllueix tan en el propi caminar com en els aspectes burocràtics abans exposats o també a l'hora d'acordar i finalment realitzar una entrevista. A tots aquests factors cal afegir-hi un temps d'adaptació que sovint trepitja el temps disponible per les tasques que prèviament hem concebut com les "pròpies de l'antropòleg". Fins que no agafem el ritme local anem trampejant desacompassadament.

Així mateix, la nostra posició com a antropòlegs en el camp d'entrada no sempre és planera i és important treballar perquè així pugui arribar a ser. El poc temps- perquè sempre et sembla poc- que passes convivint amb una gent que no et coneix tens la sensació que els "cuses" a preguntes i que xafardeges en la seva intimitat. Fins que acabes establint llaços d'amistat i confiança la teva posició no es relaxa. En el cas de la meva recerca així fou els primers moments però afortunadament vaig gaudir d'una integració benvolguda i prou interessant en el conjunt de les estades. A banda, com ja apuntava anteriorment, també cal mesurar com establim les relacions amb els membres de la comunitat, especialment a l'àmbit rural, ja que la gent pot estar enemistada o tenir diferents punts de vista respecte les qüestions que planteges.

D'altra part, sovint hi ha coses que no et volen dir i has de cercar la manera d'arribar-hi o resignar-te a no saber-ho. En el cas d'aquesta investigació etnogràfica, segons el meu parer, era important aprendre la forma de comunicar-se els malgaixos i els significats que per ells prenen els elements de la comunicació ja que les seva forma d'expressar-se es basa gairebé sempre en esquivar aquelles qüestions que per un motiu o un altre prefereixen no mencionar, especialment a un *vazaha* (estranger). D'acord amb Dahl (2006:214) "el malgaix no vol expressar obertament el seu desacord i prefereix marxar tot somrient" ja que "l'art de la comunicació malgaixa consisteix en parlar d'un cas "espinós" sense mai mencionar-lo directament" (Dahl, 2006:40).

En aquest sentit intentar adquirir un mínim domini de la seva forma de comunicació va proveir algunes informacions més enllà de les paraules explícites expressades durant les entrevistes i les converses. Procurant, en definitiva, com diu Mallart (2001-61/62), fer-la així [l'etnografia] “de mica en mica, quan va bé i, moltes vegades, tot fent broma, és a dir, en un clima ben relaxat”.

### **1.6. Estructura de la tesi**

Els 10 capítols que conformen aquesta recerca s'estructuren seguint una lògica que vol presentar la informació partint dels aspectes més generals en els quals s'emmarca la investigació per arribar al més particular, a les qüestions més concretes.

Essent així, el present capítol és una introducció que pretén abraçar els aspectes més formals i d'enquadrament de la investigació. Ens estem referint a la delimitació de l'objecte d'estudi, les hipòtesis i objectius plantejats, els aspectes teòrics que fonamenten la recerca i els aspectes metodològics que defineixen la línia de treball duta a terme, subratllant les tècniques i recursos aplicats en els diversos períodes que han conformat la investigació.

En els diferents capítols hem procurat que els aspectes teòrics dialoguessin amb l'etnografia. És per això que la tesi no es divideix en blocs temàtics diferenciats sinó que es presenta com una successió, en la qual es va teixint una interrelació entre les diferents temàtiques que es van plantejant.

Els capítols 2 i 3 ofereixen un context general que emmarca la investigació partint d'una perspectiva històrica. El capítol 2 fa referència al context socioeconòmic i descriu l'àrea on s'ha desenvolupat la recerca etnogràfica a partir de tres eixos diferenciats: Els aspectes socials i culturals que defineixen i caracteritzen el grup estudiat, el *fihavanana* com a valor ètic i moral pròpiament malgaix i els robatoris de zebús com fenomen inherent del Madagascar rural. En el capítol 3 es descriu el context jurídic fent un repàs històric al dret betsileo i les seves distintes etapes: Una primera etapa des dels costums jurídics inicials, la justícia de l'època dels grans regnes - emfatitzant l'ús de les ordalies- fins les influències del dret merina. I una segona etapa marcada per les imposicions colonials franceses i la recuperació de formes jurídiques pròpies en el Madagascar independent. El segon bloc d'aquest tercer capítol es dedica als *tafotona*, objectes naturals entorn els pobles que infonen protecció als seus membres i, al mateix temps, contenen simbòlicament regles i prohibicions heretades dels

avantpassats. Presentem una relació dels *tafotona* de Iharanany i les seves regles associades que conformen un corpus de llei inèdit.

En el capítol 4 portem a terme una revisió dels *dina* - regles i pactes adoptats de mutu acord- explorant els seus orígens i prestant una atenció particular a l'aspecte ritual. Incidim en l'anàlisi de la seva cultura jurídica i de l'apropiació estatal d'aquests *dina* en les diferents èpoques històriques, sent ambdós objectius primordials de la investigació. El cos principal d'aquest capítol el conformen 19 exemples que aportem de diversos tipus de *dina*, d'èpoques i temàtiques diferents, a partir dels quals analitzem les redefinicions del *dina* com a instrument jurídic originalment malgaix.

A partir del cinquè capítol ens ubiquem de ple a l'àmbit local on s'ha desenvolupat la recerca etnogràfica i ens desplaçem cap a l'àmbit més local de la recerca. El capítol 5 exposa les atribucions del *fokontany* de Iharanany Est. D'una banda, la història local i els costums dels clans que comparteixen el territori, un relat construït íntegrament a partir de l'etnografia. D'altra banda, el *fokontany* contemporani on detallem els aspectes socioeconòmics i els organitzatius estatals.

En el capítol 6 es presenta el *Firaisana Lovasoa*, l'associació local per mitjà de la qual analitzem la resolució de conflictes segons el costum jurídic local. El capítol exposa els principis morals i ètics fonamentats en el costum en els quals es basen aquest tipus d'associacions i els orígens del *Firaisana Lovasoa*. Així mateix, el reglament intern relatiu a l'organització de la pròpia associació, les tasques i els drets i deures dels seus membres, que s'estableixen d'acord amb els principis de reciprocitat i responsabilitat col·lectiva.

Els capítols 7, 8 i 9 es dediquen a la resolució de conflictes en el context local del *fokontany* de Iharanany Est a partir de l'anàlisi de casos etnogràfics. En primer lloc, el capítol 7 respon a la resolució de conflictes en el marc del *Firaisana Lovasoa*, prestant atenció als principis i regles sorgits del costum jurídic i emprats en el procediment de resolució dels conflictes així com en la tipologia dels conflictes regulats, essencialment furts, disputes entre els membres i litigis territorials.

En segon lloc, en el capítol 8 es presenta el *dina* regional de l'Haute Matsiatra i les seves competències en els *fokontany* de la Regió. Es planteja la resolució de conflictes en el marc del *fokontany* de Iharanany Est prenent en consideració les formes de resolució aplicables segons la tipologia dels conflictes: l'arbitratge o el text del *dina* regional.

Finalment, en tercer lloc, el capítol 9 explica la resolució de conflictes especials, en concret els homicidis i els robatoris de zebús, prenent com a referent geogràfic el *fokontany* de Iharanany Est així com un altre *fokontany* del districte de l'Isandra -també a la Regió de l'Haute Matsiatra- en els quals s'han recollit els casos etnogràfics que s'analitzen. Igualment, el capítol queda conformat per una segona part dedicada a les estratègies de vigilància de les comunitats i *fokontany* rurals, tan aquelles proposades per l'Estat com les que són fruit d'iniciatives locals basades en el propi costum.

Per últim, el capítol final pretén ser una recapitulació de tot el que s'ha explicat en aquesta investigació oferint al lector una anàlisi final que conclou aquest treball i alhora obre nous interrogants a la recerca.

## **2. ELS BETSILEO: HISTÒRIA SOCIAL I JURÍDICA**

El propòsit d'aquest capítol és introduir els aspectes socials i jurídics que caracteritzen i identifiquen les comunitats rurals betsileo.

En primer lloc volem aportar una presentació sintètica d'aquests aspectes prenent una perspectiva històrica, tenint en compte que s'originen en el passat però tenen una forta influència en el present. En segon lloc presentem el *fihavanana*, una categoria moral i ideològica pròpiament malgaixa, que al·ludeix al parentiu i a la responsabilitat col·lectiva quan es posa en pràctica per a la resolució de conflictes amb l'objectiu d'assolir una societat pacífica. Es tracta d'una idea que apareix a la majoria dels capítols d'aquesta tesi i, per tal de proveir una primera aproximació, l'incloem en aquest capítol com a aspecte social i jurídic del betsileo i, en general, dels altiplans centrals. Finalment exposem una revisió històrica dels robatoris de zebús, prestant atenció a les diverses transformacions d'aquests al llarg de la història del país i remarcant puntualment alguns fets ocorreguts al betsileo. Malgrat que l'abast dels robatoris de zebús va més enllà del betsileo, creiem oportú, en aquest capítol contextual, oferir succintament una perspectiva del fenomen donat que es tracta d'un aspecte especialment recurrent en aquesta tesi i és objecte d'anàlisi per la resolució de conflictes, en particular en el capítol 9.

Els diversos aspectes exposats descriptiva i resumidament en el present capítol es mencionen de manera recurrent en els diversos capítols d'aquesta tesi i són cabdals per poder comprendre l'anàlisi etnogràfica que desenvolupem en capítols posteriors. És per aquest motiu que creiem necessari fer-ne una breu presentació tenint en compte que es tracta de categories i conceptes molt amplis que han estat treballats en detall per varis autors als quals ens referim en els diferents apartats.

### **2.1. Breu context**

El país betsileo es troba situat a la regió central de Madagascar. Limita al nord amb el riu Mania que el separa del país merina, a l'est amb el bosc tanala, a l'oest amb el país sakalava i al sud, el massís de l'Andringitra és la divisòria amb el país bara.

El mot betsileo significa “els massa nombrosos per ser vençuts”, rememorant el suposat moment històric en què va aparèixer el terme, quan de la unió del rei de

Vakinankaratra i del de l'Isandra per lluitar contra la invasió sakalava va sorgir un grup molt nombrós, "tant nombrós que no se'ls pot vèncer".

El vincle dels betsileo amb la terra es posa de manifest amb el 95% de la població que viu de l'agricultura, principalment del cultiu de l'arròs, però també de moltes varietats de verdures i llegums, que són un complement tan de la dieta com dels recursos econòmics de la població rural. Igualment, la ramaderia del zebú ocupa un lloc preponderant a la societat betsileo com a complement de l'agricultura. El bestiar és essencial per obtenir el femer necessari pels cultius, sobretot per fertilitzar els camps d'arròs, i per realitzar els treballs als camps. Tot i així, el valor del zebú no és només econòmic sinó que intervé en d'altres contextos, com el social o el cerimonial.

Des dels anys 1980, aquest context eminentment rural es troba engolit per la inseguretat i els robatoris de zebús i de collites, especialment en els períodes en els que l'economia i la política estatal s'han vist més afeblides.

## **2.2. Nocions sobre el parentiu**

Bloch (1971) i Kottak (1980) descriuen la societat betsileo organitzada en grups de descendència (*foko*) que es distingeixen a nivell cognaticí amb una tendència patrilíneal, tot i que el parentiu en la filiació és força bilateral. Aquesta relació de parentiu fa que la majoria d'homes cultivin els camps heretats del seu pare, però també que molts cultivin simultàniament els camps heretats del seu pare i de la seva mare.

Pel que fa a les relacions matrimonials, la major part dels matrimonis són virilocal, és a dir, que la parella estableix la seva residència postmarital al poble del marit, que normalment és també el poble del seu pare. La dona, si bé després del matrimoni s'instal·la al poble del marit, continua sent membre del seu *foko*. Això significa que, tot i que normalment s'enterra a la tomba del marit, pot fer-ho també a la del seu *foko*.

Els betsileo consideren que són membres d'un mateix *foko* les persones que comparteixen un mateix avantpassat, podent compartir o no la residència. Per Kottak (1980) *foko* no es pot traduir exactament per clan ja que l'ús dels termes clan i llinatge considera que són apropiats per designar els grups de descendència unilíneals però no per parlar dels *foko* betsileo, grups de descendència cognaticis amb tendència patrilíneal. Ottino (1998) precisa que, avui en dia, els *foko* acostumen a viure dispersats i les veritables unitats operatives són els grups localitzats que sorgeixen d'un mateix

*foko* i al·leguen un mateix avantpassat. És aquest origen comú el que fa que les regles d’afiliació als *foko* desenvolupin encara un rol significatiu en la regulació de béns i recursos, podent-los limitar o assignant-ne l’accés.

La distància física entre els segments del *foko* es pal·lia amb la tomba, la referència essencial de l’organització familiar i social malgaix (Bloch, 1971). Igualment, Kottak (1980) considera la importància del que anomena “grups de tomba”, en els quals la cohesió dels membres es manté fent-los prendre part de les cerimònies i contribuint a la construcció i manteniment de les tombes ancestrals.

Rasoamampionona (2004) subratlla que en els segles XVIII i XIX va aparèixer la tendència d’associar la idea de *foko* a la d’ètnia, pels vincles de llengua i cultura dels seus membres. Essent així, els *foko* es componrien de membres vinculats per una mateixa cultura -encara que presentant algunes variacions entre ells- vivint de manera diferent a d’altres cultures o ètnies. Aquesta definició va esdevenir gairebé oficial en redactar-se durant la colonització francesa, tot i que, posteriorment, la major part dels estudiosos del betsileo la consideren limitada.

En una comunitat acostumen a coincidir, generalment, els membres de dos o tres *foko* diferents. Les relacions que s’estableixen entre els membres d’un mateix *foko* no disten massa de les que s’estableixen entre els membres que comparteixen la comunitat en el sentit territorial. No formant part d’un mateix *foko*, les relacions entre els membres de la comunitat es basen en el *fonenana*, el bon veïnatge, els qual implica deures i compromisos entre els cohabitants.

Finalment, el parentiu també es crea per mitjà d’una fraternitat de sang, el *fati-drà* (*vaki-ra* al betsileo). Dubois (1938) descriu el procediment per aquesta unió fraternal explicant que quan dues persones volen esdevenir germans de sang cal que apleguin rom, grans d’arròs, l’excrement d’un zebú sense mare, una mica de terra i el fetge d’una gallina tallat en set trossos. Es barreja el rom, l’excrement i la terra i es clava una llança a terra enmig dels dos contractants que la sostenen. L’*ombiasy* (bruixot, responsable dels actes rituals) demana les benediccions per als dos interessats i aquests es mostren fidels als seus juraments i a totes les malediccions si els transgredeixen. L’*ombiasy* fa una creu a l’estómac dels contractants i quan raja la sang es pren el fetge de gallina, s’empapa de sang i se l’ofereixen un a l’altre per menjar dient: “Que moris set vegades si m’ets infidel”. S’aboca set vegades el plat on hi ha el rom i els contractants, prenent una cullera, se l’ofereixen un a l’altre set vegades. A la setena

vegada diuen: “Si tu traeixes, que et moris set vegades”. Finalment, s’embenen els ulls dels contractants per significar que poden quedar cecs si manquen al jurament.

Malgrat que les formes del ritual hagin integrat algunes modificacions amb el pas del temps i es presentin amb certes diferències d’un lloc a un altre, el propòsit del *fati-drà* és idèntic: assegurar-se ajut mutu i protecció recíproca.

Establint un parentiu simbòlic entre persones sense un vincle familiar real, els contractants adquireixen l’obligació vers l’altre davant qualsevol circumstància o esdeveniment advers. L’obligatorietat recau no tan sols vers aquell amb qui s’ha contret la fraternitat sinó també per les famílies respectives, que han de prestar ajut a l’altre en cas de necessitat (Randriamahefa, 2009).

L’assistència recíproca es posa de manifest, per exemple, en cas de malaltia, per als cultius conjunts, la vigilància dels ramats mutus o en cas de calamitats diverses com són els robatoris de zebús. Igualment limita accions considerades reprovables com l’adulteri, com si es tractés d’una família biològica.

### **2.3. El *vala***

Literalment, *vala* significa tancat. El mot s’empra per referir-se, primerament, al parc de zebús (*valan’omby*) i, per extensió, al poble.

El *vala* està constituït per diversos elements que el caracteritzen. En primer lloc, les cases que conformen el mateix *vala*. Originalment cada *vala* es composava de dues a deu cases, tot i que amb el temps el nombre es va ampliar fins a la trentena. El *tranon-drazana* (la casa dels avantpassats o dels pares fundadors) es situa o bé en alçada o bé a la part oest del poble i és el centre del *vala*. Les teulades de les cases dels descendents no poden sobrepassar en alçada la casa ancestral, per tant, si es vol construir una casa més alta cal buscar un lloc que quedi més baix per tal de no desobeir aquesta prohibició. A més, les cases dels fills no poden tapar el sol a la casa dels pares, perquè suposaria la mort prematura d’aquests fills. Segons Rasoamampionona (2004) aquest és el motiu principal pel qual, en general, es construeix a l’oest o al sud de la casa dels pares.

En segon lloc, el *fasan-drazana* (tomba dels avantpassats). Es tracta de l’indret del *vala* que representa la relació de pertinença al grup ja que la tomba vincula els vius amb els seus avantpassats. Donat que el pitjor que li pot ocórrer a un malgaix és no poder ser enterrat a la tomba familiar, si hom mor lluny i no pot retornar, la família del



difunt col·loca un *vatolahy*<sup>23</sup> (pedra commemorativa que representa al difunt) prop de la tomba familiar. L'entorn proper a la tomba es considera sagrat i és l'espai del *vala* on es duen a terme alguns rituals d'agraïment als avantpassats o juraments col·lectius. En altres temps, la tomba era el lloc on es reunien les famílies per arreglar les seves desavinences o els caps del poble per planificar les guerres contra d'altres grups.

En tercer lloc, el *valan'omby* (parc de zebús). Segons el nombre d'animals que ha d'albergar, el parc de zebús es situa més o menys apartat de les cases que conformen el *vala*. Pot construir-se com un tancat de fusta o fent un gran forat a terra amb un tancat de fusta a l'oest que serveix de porta d'entrada i, normalment, està rodejat de plantes espinoses que el protegeixen. D'altra banda, quan es vol construir un parc de zebús és necessari consultar un endeví per tal de saber quin és el dia més favorable per la seva construcció. Aquell dia, l'endeví mata un gall i aspergeix la seva sang sobre el terreny del futur parc en un ritual anomenat *manandra vala* (benedicció del *vala*).

El darrer element és el *kianja* (la plaça), un espai obert, normalment davant la casa dels avantpassats, on la comunitat del *vala* es retroba i duu a terme la major part d'activitats que concerneixen a tot el poble.

Els primers *vala* varen aparèixer al segle XVIII -abans de la colonització merina- quan alguns grups van emigrar dels pobles fortificats de les muntanyes cap a les valls, per tal d'obtenir condicions agrícoles més òptimes (Dubois, 1938). El propòsit d'aquesta nova ubicació era situar-se més a prop dels arrossars, per poder vigilar-los millor, així com per facilitar el trasllat dels purins de la fossa dels zebús fins a les plantacions. Rasoamampionona (2004) senyala també les pressions demogràfiques com un dels motius d'aquest desplaçament argumentant que per assegurar la supervivència del grup, alguns dels seus membres haurien deixat el poble d'origen per fundar el *vala*.

La distància respecte el poble fortificat d'origen no era massa gran ja que l'emigració cap al nou *vala* no va significar el trencament dels vincles amb els altres membres que quedaren al poble d'origen. Ans el contrari, les relacions de parentiu mantenien un fort vincle entre uns i altres membres del grup. Aquests vincles es manifestaven principalment en les cerimònies rituals, on tots els membres del grup - residents al poble fortificat o al *vala*- es retrobaven per invocar els avantpassats comuns. No obstant, la relació no només quedava palesa en les manifestacions rituals, sinó també en el fet que compartien la mateixa tomba durant varies generacions. D'altra banda, els

---

<sup>23</sup> Rasoamampionona (2004) explica que els *vatolahy* acostumen a tenir una alçada d'uns 4 metres i són de pedra o de fusta. A vegades s'hi esculpeixen dibuixos i inscripcions o la data de defunció.

habitants del *vala* i els del poble fortificat compartien els arrossars, llegats pels avantpassats, i, per tant, les relacions de solidaritat i ajut mutu entre uns i altres eren de gran importància, especialment en cas de calamitats sobrevingudes com plagues de llagostes o inundacions.

Pel que fa a l'aspecte jurídic, els membres del *vala* i els del poble d'origen creaven i adoptaven *dina* (regles i pactes) conjuntament per defensar els interessos que compartien. Així, encara que ubicats en dues situacions geogràfiques diferents es trobaven units per les múltiples relacions entre els seus membres. El parentiu mantenia aquests vincles com a indestructibles proveint la cohesió social del grup.

Tanmateix, des dels seus orígens, el *vala* ha evolucionat funcional i estructuralment. Sota el poder colonial francès, se'ls obligà a seguir la regla dels *telopolo tafo* o *trente toits*<sup>24</sup>. L'augment de població per a cada *vala* els va obligar a albergar un nombre més gran de ramats, tenint cura de dos o tres parcs de zebús en un mateix *vala*.

Amb la independència es va desenvolupar una política de rehabilitació dels pobles fortificats abandonats en el *betsileo* i, d'aquesta manera, algunes famílies van poder recuperar els terrenys que pertanyien als seus avantpassats. Aquest fet va suposar una nova modificació dels *vala*, que amb el retorn dels familiars es van veure obligats a reestructurar l'ús de les terres de cultiu, en particular els arrossars.

La transformació dels *vala* va prosseguir el 1973 amb la política de reorganització dels *fokonolona* (comunitats), quan els antics *vala* abandonats varen acollir nous habitants sense origen comú amb els anteriors. L'any 1978, l'operació governamental "batalla de l'arròs"<sup>25</sup> va suposar un canvi significatiu per als *vala* *betsileo*, que si bé continuaven mantenint alguns elements essencials, també s'implantaren nous cultius com tabac, cafè o arbres fruiters, els quals varen modificar l'organització i el funcionament dels terrenys de cultiu.

---

<sup>24</sup> Fremigacci, J. (1976: 202) explica que: "Per facilitar el control de la població i el cobrament d'impostos, els francesos creen la regla dels *trente toits* o *telopolo tafo*, per la qual cada poble o *vala* havia de tenir una trentena de cases, segons establia la Circular del 3 de febrer de 1911 del Governador General Picquié".

<sup>25</sup> La revista sobre desenvolupament rural malgaix *Grain de sel* (nº36) descriu la política de la "batalla de l'arròs": La inestabilitat de les produccions i dels preus dels productes agrícoles, particularment l'arròs, repercuteixen significativament en la sobirania alimentària de les zones rurals malgaixes a finals dels anys 1970. La constitució de reserves d'arròs respon a la necessitat col·lectiva de transferir una part de l'excedent de la temporada de collita al període de carestia. La "batalla de l'arròs" és el nom que rep la política de construir graners col·lectius i comunitaris per emmagatzemar la reserva d'arròs per a períodes de manca.

Malgrat els esmentats canvis en els *vala*, segons Raheisoanjato (1988) aquestes modificacions no van afectar en excés la seva vocació principal, que no era altra que la d'obtenir un rendiment agrícola òptim. Tanmateix, a partir dels anys 1980 apareix amb força un fenomen que afecta profundament el funcionament dels *vala*: els robatoris de zebús per part dels *dahalo* (lladres de zebús). Donat que l'estructura dels *vala* reuneix en un mateix espai els parcs de zebús, els camps de cultiu i arrossars i el mateix poble, les incursions dels lladres afecten per complet el seu funcionament i, a més, molts dels seus habitants es veuen obligats a abandonar els *vala* deixant els seus béns. La conseqüència que se'n deriva és el conflicte territorial entre membres d'un mateix *foko*, quan els habitants que deixen el *vala* emigren als pobles d'origen i busquen recuperar les terres dels avantpassats, provocant in comptables disputes entre hereters.

#### **2.4. Representació de l'autoritat**

Al país betsileo, com a la resta de Madagascar, la figura de l'autoritat es diferencia segons aquesta sigui tradicional o administrativa.

La primera autoritat que es distingeix a l'àmbit tradicional és la dels *tompontany* -"els mestres de la terra"- considerats els primers habitants d'un lloc, els amos o guardians de la terra. Sovint tenen orígens molt llunyans en el temps, però alhora presenten un fort arrelament entre els malgaixos, que s'hi refereixen per legitimar els seus propis drets com a hereters sagrats d'un lloc.

Per la seva banda, el terme *ray aman-dreny* designa, en primer lloc, el cap de família com a membre més ancià de la mateixa. Normalment es tracta d'un home encara que la dona sigui més gran, i aquesta no esdevé *ray aman-dreny* fins a la mort de l'home. En segon lloc, en una comunitat, els *ray aman-dreny* són aquells homes de més de 55 anys de cada família membre. Es consideren els caps tradicionals i tenen l'autoritat de convocar els avantpassats en els actes públics així com de dir l'última paraula en qualsevol afer que afecti al grup. D'altra banda, els homes d'entre 40 i 55 anys prenen el rol de *ray aman-dreny* "menor" i s'encarreguen de guiar els procediments de resolució de conflictes ocorreguts a la comunitat.

La primera autoritat administrativa -que encavalca amb l'autoritat tradicional- és el *fanjakana*. Rainihifina (1961) relata que en el betsileo, quan els clans es comencen a unir, abans de la formació dels regnes, el nombre de governats augmenta considerablement i es fa més difícil dirigir-los. En aquest moment, els caps que

s'escullen reben el nom de *fanjakana* (cap general), una categoria aportada pels immigrants islamitzats de la costa est, que són els que ostenten aquest càrrec. En un primer moment, la categoria de *fanjakana* s'aplica únicament a la persona dirigent, més endavant als membres de la seva família i, finalment, es transmet per descendència adquirint les atribucions de l'aristocràcia. Rasoamampionona (2004) explica que amb l'arribada dels francesos, el *fanjakana* l'imposa el poder central, i a partir de la independència s'associa a l'Estat, passant a designar el govern que dirigeix la política general de la nació.

Avui en dia, les autoritats administratives són els representants del poder central a cada regió, personificats en el nivell més local pels *filoham-pokonolona* dels *fokontany* (presidents de *fokontany*). Per ordre de la Comuna s'organitzen les eleccions a president de *fokontany* i els seus habitants escullen el seu *filoham-pokonolona* junt amb quatre assessors.

## **2.5. Grups estatutaris**

A l'època dels grans regnes -durant el segle XVIII- la societat betsileo s'estructura en tres “grans classes d'homes” (Razafindralambo, 2008): els *hova* (nobles), els *olompotsy* (plebeus) i els *andevo* (esclaus). Raison-Jourde (1991) anomena grups estatutaris<sup>26</sup> als diferents nivells d'aquesta jerarquia vertical que marca l'organització social al betsileo de l'època. Tanmateix, com afirma Rasoamampionona (2000:374), “les dimensions de les desigualtats entre els diferents grups encara persisteixen avui en dia, posant de manifest fins a quin punt la societat betsileo està vinculada a la tradició”<sup>27</sup>. Tot i que no se'n parli obertament, aquestes desigualtats

<sup>26</sup> Raison-Jourde (2002:48) afirma que “de finals del segle XIX fins els anys 1970 s'utilitza el terme casta. A partir dels anys 1970, però, per la influència dels treballs de Dumont (1966), que precisa les especificitats de la casta a l'Índia en termes de puresa i impuresa, varis autors com Condominas, Ottino o Raison-Jourde opten per grups estatutaris”. De fet, el mateix Condominas (1961:128) ja utilitza el mot “pseudo casta” remarcant la distinció entre la concepció d'aquest terme a l'Índia i a Madagascar argumentant que “la diferència principal entre el sistema merina i el sistema indi és la noció d'impuresa. Si bé és cert que l'endogàmia de casta és molt forta entre els merina, no es troba entre ells res comparable a la noció de puresa en el menjar, el contacte, etc, que és un dels trets essencials de la casta india”. No obstant, Raison-Jourde (1991:68) subratlla que “si bé el terme casta és impropï, el de grup estatutari pot ser també criticable perquè és massa neutre”, per bé que la major part d'autors posteriors als anys 1970 - Raison-Jourde (2002), Rasoamampionona (2004) o Razafindralambo (2008)- optin per emprar aquest terme i abandonar el de casta.

<sup>27</sup> Sobre la vigència dels grups estatutaris a Madagascar: Fournet-Guérin, C., (2008) « La géographie invisible de la ville. L'inscription des castes dans l'espace urbain à Tananarive (Madagascar) », a *Espaces en transactions*, Sechet, R., Garat, I. et Zeneidi, D. (dir.), Rennes: Presses universitaires de Rennes, p. 293-304.

s'observen especialment en els grans esdeveniments i rituals, com els matrimonis o els funerals, en forma de prescripcions i prohibicions.

Pel que fa al primer grup estatutari, el terme *hova* no s'aplica al betsileo fins l'any 1815 coincidint amb la conquesta del territori betsileo per part del monarca merina Radama I. Anteriorment, els nobles betsileo rebien el nom d'*andriana*, tal i com els merina. En la seva conquesta, els sobirans merina decideixen imposar el terme *hova* a tots els nobles betsileo amb l'objectiu de subratllar la diferència entre ells i els prínceps betsileo, així com per reservar el terme *andriana* per aquells que tenen un vincle de parentiu amb la família reial merina, és a dir, un privilegi exclusiu pels merina.

Els *hova* es divideixen en tres categories jeràrquiques: *Hova be*, descendents de la família reial entre els quals s'escull els *hova mpandrefy* (prínceps regents), que són els únics que poden regnar. *Tompomenakely*, fills o familiars dels *hova be* que reben el privilegi de regnar els *menakely* (petits territoris del regne que l'*hova be* cedeix als *tompomenakely* en una relació de vassallatge) cedits temporalment o per herència. I finalment, l'*hova mpanominda*, que conserven privilegis rituals com la degollació dels zebús per als sacrificis o la talla dels *hazomanga* (tòtem). Els *hova be* i els *tompomenakely* són descendents directes dels sobirans dels diferents regnes betsileo i són nombrosos els tabús associats a ells. Per exemple, els objectes que utilitzaven no podien ser agafats amb la mà d'una altra persona sense fer abans un ritual de purificació, o també, donat que en el temps dels regnes tots els zebús pertanyien a l'*hova*, quan es matava un animal o es volia vendre era necessària la seva presència. De tota manera, el matrimoni era l'aspecte que presentava més prescripcions. Com afirma Molet (1974: 54) “els estrangers no podien ser admesos en el grup dels *hova* i es considerava un mal casament la unió amb una persona de casta diferent”. Tot i que els grups estatutaris es varen suprimir el 1898, amb la colonització francesa, alguns autors testimonien la continuïtat de certes prohibicions matrimonials. Rasoamampionona (2000: 371) subratlla que “la unió entre un *hova* i un *andevo* és possible actualment, encara que mal vista, si prèviament al matrimoni es duu a terme un ritual de purificació anomenat *fandiovana*, que permet a l'*hova* alliberar-se de la prohibició”. Malgrat tot, l'*andevo* no pot ser enterrat a la tomba ancestral de l'*hova*.

En el grup estatutari dels *olompotsy* hi pertanyen els plebeus, homes lliures que no poden arribar a regnar però que treballen pel regne com a consellers reials o persones properes a la figura del rei. Dubois (1938: 578) indica que al país betsileo hi havia “78 clans d'*olompotsy* amb les seves pròpies regles, entre les quals la de poder casar-se

únicament entre ells”. Razafindralambo (2008) creu que la inflexibilitat d’aquesta regla pot atribuir-se a la voluntat de mantenir els privilegis del grup, és a dir, la condició de personatges importants per al desenvolupament del regne, encara que sense llinatge noble.

Per la seva part, els *andevo* constitueixen el grup més desafavorit en termes econòmics i de privilegis. Hom podia esdevenir esclau per naixement, per compra, per captura o per decadència social, de tal manera que els *hova* i els *olompotsy* podien arribar a ser esclaus en algun moment de la seva vida, tot i que normalment la família procurava recuperar-los. Si bé es distingia entre els esclaus vinguts d’una altra regió i els originaris del país, es considerava que no tenien avantpassats, estaven en una situació de no dret (Rakoto, 1997). Així mateix, els *andevo* no podien establir aliances amb els homes lliures ja que per als *olompotsy* era un signe de rebaixa social. Tot i així, en general, al país betsileo, l’esclavatge no va ser massa cruel ni arbitrari, i tot i que l’*andevo* es trobava en total disposició per al seu amo podia adquirir i posseir sota tutela del seu propietari, així com casar-se amb algú de la seva condició. D’altra banda, si una dona lliure es casava amb un esclau perdia la seva casta, en canvi, els homes lliures podien tenir esclaves com a concubines, si bé els fills nascuts d’aquesta unió rebien la condició de la mare. Dubois (1938: 584) afirma que a l’esclau no se li practicava cap acte de crueltat encara que “constituïa una indignitat de condició social”.

R.P. Callet (1974) es refereix a una regla específica per als *andevo* betsileo, vigent durant el segle XVIII, sembla ser a raó de l’organització del país en diferents regnes. Aquesta regla establí que si un esclau no volia servir a més al seu amo podia fugir a una altra regió, que estava sota jurisdicció d’un altre príncep, i posar-se sota la protecció del nou amo, esdevenint-ne esclau. Des d’aquell moment passava a pertànyer a un estatut superior al dels esclaus particulars, però no podia pretendre ser un home lliure. Si, en un moment donat, l’*andevo* volia retornar a la regió d’origen no reprenia el seu estatut d’esclau de particulars sinó que restava esclau de príncep. No obstant, Dubois (1938) no identifica l’existència d’aquest estatut intermig entre l’esclau particular i l’home lliure, sinó que descriu només els tres grups jeràrquics (*hova*, *olompotsy* i *andevo*). Per Razafindralambo (2008), l’omissió de Dubois pot ser deguda a l’absència d’un terme específic a l’època designant aquesta categoria. Alguns autors posteriors anomenen *andevohova* als esclaus dels *hova*. Per exemple, Molet (1974) i Rasoamampionona (2004) divideixen els *andevo* en dues classes segons el grup estatutari del seu propietari. Així, els *andevohova* són els esclaus dels nobles i els

*andevo* els esclaus dels *olompotsy*. Els *andevohova* constitueixen gran part de la cort de l'*hova*. Per exemple, els *andevohova andriambaventy* són el “braç dret” de l'*hova*, les *raindraoto* són les nodrisses dels infants dels *hova* i els *ramanga* beuen la sang de l'*hova* ferit, recullen les seves ungles o tallen al carn que menja, és a dir, són els únics no *hova* que poden tocar-los. D'altra banda, els *andevo* dels *olompotsy* tenien la possibilitat de ser recomprats per la seva família, per exemple en el cas d'haver esdevingut *andevo* per captura durant la guerra o per deutes. Quan la família els recuperava havien de complir un ritual de purificació anomenat *manozala* (rentar la llengua), segons Molet (1974) indispensable, ja que a l'esdevenir *andevo*, la persona es tornava bruta o impura i calia “rentar-se” per tornar a ser considerat un ésser humà “complet” i recuperar el dret de ser enterrat a la tomba dels avantpassats. Aquest ritual consistia en fer un àpat entre l'antic *andevo* i la família o el grup que l'acollia.

## **2.6. Creences ancestrals i religions estrangeres**

El món sobrenatural és una part fonamental de la vida dels malgaixos. Els betsileo practiquen el culte als avantpassats<sup>28</sup>, per a qui professen respecte i temor a parts iguals. Aquests són invocats quan apareix un problema a la comunitat o a la família i davant les tombes o els monuments commemoratius, per mitjà d'un ritual, es realitzen ofrenes -un plat d'arròs, rom local, mel o carn- com mostra d'agraïment.

El profund respecte pels avantpassats condiciona també la vida quotidiana dels betsileo. A l'interior de les cases es reserva sempre un espai per als avantpassats on es col·loca una mena d'altar per poder realitzar les pregàries. D'altra banda es procura actuar de manera que no es descontenti els avantpassats per tal que no enviïn una malaltia o mala sort a la llar com a càstig per un mal comportament.

A més dels avantpassats propis, el món sobrenatural betsileo conté l'univers dels esperits, els esperits de tots els difunts, que poden presentar-se de diverses formes i

---

<sup>28</sup> Dubois (1929: 290) explica que “els avantpassats betsileo es divideixen en tres categories: avantpassats directes, enterrats a la tomba de la família; avantpassats d'altres individus del mateix clan o tribu a qui els descendents comuns encara rendeixen culte i esperits de difunts anònims i desconeguts que no es relacionen amb cap descendent viu però que, tot i així, poden ser temibles o beneficiosos pels homes d'avui en dia”. El culte als avantpassats es posa de manifest per mitjà de rituals diversos. El culte als difunts (Fortes, 1987) es duu a terme principalment, en el ritual de *famadihana*, propi dels altiplans centrals de Madagascar, que consisteix en l'exhumació dels morts. El culte als avantpassats (Fortes, 1987) es materialitza essencialment en el *soatsa* o *soatra*, invocació dels avantpassats per rendir-los ofrenes per tal que els vius rebin la seva benedicció (Ottino, 1998). En el capítol 5 es duu a terme una descripció exhaustiva dels rituals més rellevants que tenen lloc a les comunitats betsileo, entre els que hi figuren els aquí mencionats.

causen més temor que els avantpassats, pels quals el temor està més relacionat amb el respecte que els professen com a ancestres propis. Dubois (1938) duu a terme una enumeració detallada dels diferents tipus d'esperits que conformen el món sobrenatural betsileo: En un primer grup situa els esperits d'aquells que han mort en una situació anormal de supervivència: els *angatra* (esperit dels morts que han deixat el cos però que resten entre els vius i es manifesten sovint en forma de follet boig) i els *lolo* (els morts que encara no han entrat en el terreny dels mort i erren entre els vius dedicant-se a fer mal a aquells que no els han ajudat en vida). En un segon grup hi emplaça els esperits que presenten el fenomen de l'ombra o la imatge reflectida: els *aloka* (ombra d'esperits protectors) i els *tanindona* (ombra d'esperits dolents). I conformen un tercer grup els anomenats esperits amb una supervivència espiritualitzada: els *avelo* (ombres-esperits, una mena de fantasma), i l'*ambiroa* (l'ànima, durant la vida i durant la mort).

En aquest complex món sobrenatural, la creença en el *Zanahary* (un déu o una força superior) hi té cabuda. Ara bé, com expressa Dubois (1938: 632), "s'exclou de l'acció directa en els esdeveniments ordinaris de la vida quotidiana", ja que només els avantpassats poden canviar una situació o beneir un acte. És per aquest motiu, que els diferents *fady* (tabú) quotidians estan relacionats exclusivament amb la creença en els avantpassats.

Els *fady*, presents a tot Madagascar, es refereixen a aspectes tan diversos com l'alimentació, l'educació o la bona conducta. Tot i així, cada clan té els seus propis *fady*, transmesos oralment pels avantpassats, que recorden la seva identitat com a grup. No respectar un *fady* significa provocar l'ira dels avantpassats i la conseqüent reprimenda per a tot el grup. No obstant, malgrat la seva observació encara a nivell comunitari, avui en dia part de la població -principalment la gent jove- ha deixat de témer els *fady*, o si més no, no els mostra el profund respecte d'altres temps.

D'acord amb Solondraibe (1992), segons quin hagi estat el seu origen i quina sigui la seva funció en el grup, principalment, es poden distingir dos tipus de *fady*: els *fadin'aody* i els *fadin-pomba*. Els primers presenten una dimensió terapèutica i protectora i sorgeixen a raó de fets que marquen la vida del grup o del territori, o bé per decisió d'un *ombiasy* (bruixot). Pot ser el cas, per exemple, de la prohibició o la recomanació de prendre un aliment concret perquè després de fer-ho un avantpassat va morir o es va salvar d'un perill. Per la seva part, els *fadin-pomba* comprenen les prohibicions per a la vida en comunitat. Amb el temps acaben esdevenint una referència



pel respecte de les regles socials i morals del *foko*, una llei per a la comunitat, així com una garantia per l'ordre social, la cohesió i la protecció del grup.

Ambdós tipus de *fady* poden ser locals, d'un o dos clans d'un mateix poble, o per tota una regió, rebent el nom de *fadin-tany* (prohibicions d'aquesta terra), que, originalment, les dinasties imposaven per defensar els seus territoris i legitimar el seu poder.

Alguns d'aquests *fady* són mitològics, relacionats als mites d'origen de la dinastia o de l'apropiació dels territoris, d'altres es relacionen amb els avantpassats de la família o del grup i estableix regles i prohibicions específiques per als seus descendents. D'altra banda, d'acord amb Fafchamps, Minten i Stifel (2009), els *fady* s'observen per dues raons: En primer lloc, per mostrar respecte pels avantpassats i els parents, en particular pels ancians del clan o de la família, així com per identificar-se amb el seu propi clan i/o grup ètnic. Els individus que no observen els *fady* ancestrals o en fan una observació selectiva poden deshonrar als seus avantpassats i, conseqüentment, trobar-se alienats socialment de la seva comunitat. La segona raó per la qual s'observen els *fady* al·ludeix a la por. El terme *fady* sovint s'associa a la por o al temor donat que els malgaixos creuen fermament que la violació dels *fady* convida a la desgràcia, en forma de malaltia, pèrdua de les collites o, fins i tot, de la mort.

D'altra part, el *fady* assenyalava uns dies en els quals es prohibeix o s'obliga al grup a dur a terme diferents tipus d'activitats o rituals segons indica el *vintana* (destí)<sup>29</sup>. Bloch (1971) i Vérin (1990) coincideixen en afirmar que mitjançant l'estudi del *vintana*, la gent coneix el que és bo o dolent, quins dies de la setmana són propicis o desaconsellables per realitzar les tasques de sembra i collita als camps, la celebració d'un matrimoni o un enterrament o d'altres activitats importants per al grup.

Seguint el *vintana*, l'*ombiasy* (bruixot) imposa uns dies específics en els quals es permet o no treballar o realitzar un ritual. Els dies *fady* dictats per l'*ombiasy* poden ser per a tot un grup o per a famílies concretes en cas que els hagi succeït algun fet dramàtic

---

<sup>29</sup> Vérin, P. & Rajaonarimanana, N. (1991:55) descriuen el *vintana* com "el centre d'interès per l'astrologia tradicional malgaixa, el qual intenta determinar la influència de les estrelles en els esdeveniments terrenals i predir el futur des d'aquesta mateixa influència". Així mateix, el *vintana* també s'utilitza per predir dies favorables per dur a terme diferents tipus d'activitats, influeix en el destí de cadascú segons la data del seu naixement i marca els *fady*.

Sobre el *vintana* malgaix: Decary, R (1929), "Deuxième contribution à l'étude des infanticides rituels à Madagascar". *Bulletin et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*. Vol 10, nº10, p. 67-72; Vig, L. (1977), *Croyances et moeurs des malgaches*. Fasc. 2. Antananarivo: Trano Printy Loterana; Dez, J. (1983), "Le temps et le pouvoir. L'usage du calendrier divinatoire antemoro" in Raison-Jourde, F. (éd) *Les souverains de Madagascar*. Paris: Karthala, p. 108-123

un dia específic, ja que la família creu que imposant un dia *fady* o acomplint un *fady* concret s'evitarà que els fets es repeteixin.

Aquestes pràctiques encara són àmpliament observades avui en dia, especialment a les zones rurals, si bé el nombre i els dies *fady* varien d'un lloc a un altre del país, així com també en una mateixa regió com ho expressa Solondraibe (1988), que indica que “entre els diferents grups betsileo el nombre de dies *fady* varia significativament”.

Pel que fa a la penetració de la religió cristiana, l'arribada dels missioners europeus al betsileo va donar lloc a certa inestabilitat, tan per la població com per les creences ancestrals. Els primers missioners arriben al sud betsileo, a l'Arindrano, el 1871. Es tracta de delegats de London Missionary Society que s'instal·len a Ambohimandroso. El 1872 arriba la Missió Catòlica dels pares jesuïtes i s'instal·len a Fianarantsoa. A l'Imerina ja s'hi havien instal·lat anteriorment i el 1869 la cort d'Antananarivo decideix adoptar el protestantisme com a religió oficial. Amb el recolzament de la monarquia merina, els protestants comencen amb força l'evangelització al betsileo, en canvi, els catòlics ho fan amb més dificultats. L'any 1873, però, ambdues congregacions comencen a gaudir dels mateixos drets. Raheisoanjato (1982) explica que el 1873 la reina Ranavalona II visità Fianarantsoa i proclamà la llibertat de culte per tota la població malgaixa en un discurs on es va llegir un codi específic per als betsileo, anomenat Codi dels 118 articles. De fet, però, aquest codi no va existir mai. És cert que quan la reina Ranavalona II es va desplaçar al betsileo va proclamar un discurs públic a Fianarantsoa on es va referir a la llibertat de culte, tanmateix el codi que es va recitar oralment és el codi merina dels 101 articles<sup>30</sup>. La comunitat catòlica va utilitzar el testimoni d'un religiós catòlic, present en el discurs, que va explicar que la sobirana havia disposat la llibertat de culte en un codi de 118 articles per als betsileo. L'equívoc, voluntari o no, d'aquest religiós va fer que varis historiadors posteriors parlessin del codi com si vertaderament hagués existit, al menys oralment, però el cert és que si bé es va decretar la llibertat de culte, el codi no va existir mai<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Codi promulgat el 1868 per la monarca merina Ranavalona II.

<sup>31</sup> Vidal, H. (1968) duu a terme una excel·lent anàlisi de la controvèrsia suscitada amb el codi dels 118 articles a “Le code des 118 articles d'après les sources européennes”. *Annales de l'Université de Madagascar-Droit*. Volume 5, p : 153-164.

La llibertat de culte desemboca en una lluita de poder entre les dues missions instal·lades al betsileo, principalment per l'escolarització d'alumnes d'una i altra escola. Per als betsileo, les missions i l'escolarització dels seus fills, en aquest moment, significava l'allunyament dels nens de les seves famílies, sobretot a les comunitats rurals, així com un clar intent de reemplaçar el culte als avantpassats. Si bé, amb el temps, el cristianisme ha esdevingut la religió majoritària de Madagascar després del culte als avantpassats, Raherisoanjato (1982) subratlla que en un primer moment, la reacció en el betsileo fou la del replegament de la població, principalment la rural, en les seves creences ancestrals com una forma de lluitar contra la religió estrangera.

## **2.7. El costum**

*Fomba* significa costum o manera tradicional de fer les coses, *fombandrazana* es tradueix per costum dels avantpassats. Ambdós conceptes al·ludeixen als valors, les creences i les pautes de conducta que els malgaixos consideren normals i apropiats. Essent així, es tracta de principis morals fonamentats en el costum propi que es comprenen i s'interioritzen com a regles -lleis- que cal obeir per a la correcta organització social del grup.

Per a Kottak (1980), si bé tots els betsileo comprenen el significat del *fombandrazana*, aquest no es pot considerar com una reconstrucció exacta dels fets del passat ja que els mateixos betsileo són capaços de diferenciar entre els “temps malgaixos” i els “temps moderns”. Bloch (1971) coincideix amb l'argument de Kottak quan parla de com els merina es perceben a ells mateixos participant de dos sistemes diferents, el d'avui en dia i el dels avantpassats, sovint incompatibles. Bloch (1971) descriu que els merina concilien ambdós móns mantenint un fort afecte cap a les tombes ancestrals i manifestant-lo principalment en els rituals funeraris.

Per a una gran part dels betsileo els actes rituals no són tant necessaris com per als merina per conciliar el món actual i el dels avantpassats, en bona mesura perquè una part important de la població betsileo viu a la zona rural, és a dir, a la terra ancestral, on la ruptura entre un món i un altre no ha estat tant abrupte. D'aquesta manera, per la majoria dels betsileo, el *fombandrazana* és quelcom que forma part de la seva vida quotidiana.

D'altra banda, el *fomba* presenta variacions segons la zona concreta i els diferents orígens dels avantpassats. Si *fomba* és el terme genèric que denomina el

costum malgaix, *fehim-ponenana* designa el conjunt de normes d'una família o grup de famílies i *fiaraha-monina* es refereix a les regles i pràctiques comunes per aquells que comparteixen un territori. Els propòsit d'ambdós és regular l'organització social interna i crear un vincle entre els seus membres. Tot i així, malgrat que el seu objectiu principal sigui el de reforçar el vincle familiar i comunitari, actualment provoquen nombrosos casos d'endeutament de moltes famílies que viuen a les zones rurals, en particular a causa de les despeses per a cerimònies rituals.

I mentre uns volen continuar sent fidels a la tradició encara que això suposi l'endeutament dels veïns o familiars, d'altres argumenten que les cerimònies rituals els fan perdre temps i diners, desdibuixant tots plegats el sentit original del terme *fomba*.

Finalment, els *tantara* (històries, narracions de fets passats suposats o reals) tenen una especial rellevància entre els betsileo.

D'acord amb Rasoamampionona<sup>32</sup> (2004), al betsileo, els *tantara* es consideren un bé immaterial que no només evoca el passat sinó que també explica el present i, a més, vincula els avantpassats amb els seus descendents.

Els *tantara* es presenten com una composició literària -una llegenda, un conte o una història- que es transmet de pares a fills. Tanmateix, no tan sols és literatura, és també la transmissió de la saviesa tradicional. Rasoamampionona (2004) alerta que, si bé els esdeveniments relatats acostumen a basar-se en fets reals, algunes dades poden no ser totalment rigoroses, a banda que un *mpitantara* (persona que explica el *tantara*) pot variar-les segons les necessitats de la seva història. De tota manera, els *mpitantara* són grans coneixedors de la història local i, en general, se'ls té molta consideració donat que són els que memoritzen el *tetiharana* (genealogies), el recurs amb el qual els vius reconeixen els avantpassats.

Els *tantara* poden referir-se a temàtiques ben diverses: Tradicions històriques, que expliquen la història d'un rei o d'una dinastia, la d'un clan, la d'una família o, poques vegades, la d'un individu. En tot cas es parla d'un avantpassat i serveix per confirmar i justificar els orígens o els fets passats. Sobre els orígens dels objectes, les institucions o les pràctiques que formen part de la vida quotidiana del grup o esdeveniments i espais vinculats amb la comunitat. I, finalment, els *tantara* són útils per gestionar els conflictes locals.

---

<sup>32</sup> Rasoamampionona ofereix una descripció detallada dels diferents *tantara* bestileo a Rasoamampionona, C. (2004), *Les mpitantara locaux dans le sud betsileo. Madagascar. Approche ethnographique de la philosophie et de la pratique des gardiens de la tradition*. INALCO. Tesi doctoral.

Rasoamampionona (2004) proposa un exemple que il·lustra com un *mpitantara* va poder ser enterrat al seu poble, precisament, gràcies als *tantara* i aquí reproduïm una versió sintetitzada de la història:

Rabary era un *mpitantara* del poble de Tsimanarirazana. Els últims dies de la seva vida es va enfrontar amb alguns membres de la seva família, que li negaven formar-ne part. Rabary va morir l'any 2003 i va ser enterrat a Tsimanarirazana.

La disputa amb la família va sorgir a causa d'una part de la terra de cultiu al poble, sempre explotat per Rabary, però que el seu cosí reclamava. Quan es va posar malalt, Rabary va demanar a la seva dona i els seus fills de construir una tomba a part perquè no volia ser enterrat a la mateixa tomba que el seu cosí.

El seu *tantara* d'abans de morir diu així: “Construïu-me una casa per quan mori. Els fills no han transgredit la paraula ni l'esposa tampoc i no han demanat per què aquesta decisió, ja que cadascú és enterrat segons la seva elecció. Com que els fills han dut a terme la voluntat del pare, que això no sigui ni un *tsiny* (falta) ni un *fondro* (retret). Reposa en pau i ofereix bona salut a la família”. La família va procedir com ell demanava en el seu *tantara*, però abans calia regular el conflicte davant els membres de la comunitat i explicar-los perquè i com Rabary havia arribat al poble. Calia justificar el fet que fos enterrat allà i no en un altre lloc. El seu *tantara* va permetre obtenir les dades indispensables per resoldre el conflicte. Un primer *mpitantara* va dir: “És pels ulls dels morts que hom pren la paraula i és la glòria dels vius aconseguir els seus deures. Hem de fer doncs els deures perquè ell no retornarà més entre nosaltres. Rabary va créixer a casa del seu pare i de la seva família. És l'elecció de la mare la que ha fet que la família sigui en aquest *vala*”.

Els altres *mpitantara* defensen Rabary explicant que els seus pares pertanyen al poble. Parlen i enumeren els parents de Rabary en el poble, el *tetiherana*. Durant el discurs s'explica també que Rabary té els seus orígens a Ampasakambana ja que Andrianilanonana d'Ampasakambana era un dels seus avantpassats. Una de les filles d'Andrianilanonana es deia Razanamanga i es va casar amb Randrianila de Tsimanarirazana. Razanamanga i Randrianila van tenir 7 fills, entre els quals Rasora Petera, que va esdevenir pastor, es va casar i va tenir quatre fills. Un d'ells era Ranjavelo, que es va casar a Namony. Un dels fills de Ranjavelo es deia Rabary, que va anar a viure a Tsimanarirazana, el *vala* del seu avi Randrianila, que havia esdevingut el poble d'adopció de la seva àvia per la via del matrimoni. Així, Razanamanga té ple dret de ser a Tsimanarirazana i per filiació, Rabary també gaudeix d'aquest ple dret. Un altre

*mpitantara* confirma que per tota l'herència explicada, Rabary té el dret de ser enterrat al poble. El conflicte es va resoldre i tothom va acceptar el fet que Rabary pogués tenir els drets de ser enterrat al poble, la terra dels seus avantpassats.

## **2.8. El *fihavanana*: Ideologia i llei**<sup>33</sup>

El *fihavanana* s'ha descrit habitualment com el valor moral identitari entorn el qual els malgaixos articulen les seves relacions socials. Nombrosos mots s'associen a la idea de *fihavanana* o intenten traduir-la, per exemple, consanguinitat i parentiu, amistat, solidaritat, ajut mutu o bona relació. Tanmateix, malgrat els esforços per delimitar-lo, resta indiscutible que els malgaixos l'assumeixen com quelcom que s'inicia a partir d'un fet natural i, al mateix temps, es transforma en un fet cultural per mitjà de la interiorització i l'aplicació pràctica del mateix *fihavanana*, utilitzant la integració i la consciència d'aquesta integració (Dubois, 1978).

Daniel Randrianandrasana (07/09/09) defineix el *fihavanana* a partir de tres conceptes, *Fitiavana*, *Finonana* i *Firaisankina*:

El *fitiavana* és l'amor, el *fihavanana* és, doncs, l'amor. *Fihavanana* prové del nom *havana* que significa família, així doncs a la família existeix l'amor entre els seus membres. També hi ha el *finonana* perquè després de la vida hi ha una altra vida i sempre creiem que Déu existeix així com els esperits dels avantpassats. El *finonana* és la creença. El *firaisankina* és el conjunt. Un proverbi malgaix diu: "Viure en una mateixa casa, morir en una mateixa tomba". Tot i que algú posseeixi molts zebús, no són només per a ell, són per tota la família. Així són les regles del *fihavanana* malgaix.

Essent així, el *fihavanana* no es pot comprendre únicament com un parentiu biològic sinó com una integració viscuda, ja que els parents poden descendir d'avantpassats diferents i pertànyer a llinatges distints però mantenir igualment un vincle de *fihavanana* (Bloch, 1971). En la mateixa direcció, Ottino (1998 :590)

---

<sup>33</sup> El *fihavanana*, com a terme, s'ha identificat històricament a la zona dels Hautes Plateaux on s'ubica el betsileo. No obstant hem de precisar dos aspectes: En primer lloc que la pràctica de l'ajut solidari i les relacions amicals que descriuen el *fihavanana* també s'identifiquen a altres zones del país amb apel·latius diferents. En segon lloc que incloem un apartat destinat al *fihavanana* en aquest capítol per tal de donar al lector unes informacions introductòries a un concepte que serà recurrent en els següents capítols de la tesi.

argumenta que “el *fihavanana* reposa en la idea de condició comú, la qual, provenint de l’ancestralitat, s’estén també als veïns. Hom comparteix el sentiment de formar part d’un tot, de constituir una comunitat per la sang i per la terra”. Es tracta del que Dubois (1978) ha anomenat posteriorment “*fihavanana* per genealogia” i “*fihavanana* per residència”.

En les relacions socials, el *fihavanana* es manifesta en forma de regles i costums que regulen aquestes relacions, particularment, els mecanismes d’ajut mutu i d’intercanvis (Sandron, 2008), de manera que quan un membre té necessitat de l’ajut dels altres membres de la comunitat, aquest demana la intervenció dels membres de la seva xarxa d’ajut solidari. No obstant, tal i com ho afirma Condominas (1961) “l’ajut mutu queda lluny de ser purament sentimental, més aviat obeeix a un conjunt de regles de vida per les quals l’ajut aportat demana sempre la seva contrapartida”.

Pel que fa a l’aspecte ritual, el *fihavanana* s’expressa i es manté per mitjà del *nofon-kena mitam-pihavanana*, un ritual que consisteix en compartir la carn d’un zebú mort per a l’ocasió en un àpat en comú. El fet de menjar conjuntament estableix un vincle entre els membres de les diferents comunitats o el reforça, per exemple en funerals o festes, simbolitzant l’amistat i el parentiu. Per als malgaixos compartir la carn de zebú ritualment “fa circular el *fihavanana*” i consolida l’aliança. Mitjançant aquest ritual s’estableix un compromís de respecte i ajut mutu i es subratlla la solidaritat i la unió entre aquells que comparteixen la carn.

Per mitjà del parentiu, els malgaixos aprenen a viure les seves relacions socials diferenciant aquells que pertanyen a la seva xarxa de *fihavanana* i aquells que no en formen part. Amb aquells que en formen part tenen obligacions a complir i drets a exigir, com si es tractés d’una llei. El caràcter obligatori del *fihavanana* es posa en evidència per mitjà de les regles i pràctiques que la comunitat assumeix per atendre la cohesió i la solidaritat desitjades, així com per evitar l’exclusió social. El control social s’exerceix de manera quasi invisible (Bloch, 1971) i les relacions es situen en el domini de l’arbitrari de manera natural i, per conseqüent, el *fihavanana* es regula. Tanmateix, en tant que llei, mentre que un l’obeeix i hi creu amb els ulls clucs, un altre l’obvia o la interpreta al seu gust i conveniència, “feta la llei feta la trampa”.

No obstant, el respecte pel *fihavanana* genera mecanismes i decisions que permeten gestionar els conflictes. En la resolució de conflictes, el *fihavanana* és llei i procediment alhora, les regles i l’aplicació d’aquestes regles, així com les sancions corresponents per al seu incompliment. “Les regles, els litigis i les solucions són un en

el *fihavanana* ”<sup>34</sup> donat que les seves arrels jurídiques es troben imbricades amb les arrels socials. D’aquesta manera, el *fihavanana* concedeix una societat pacífica i procura eludir el conflicte, en gran part a raó d’una coerció que es fonamenta en els vincles de parentiu i les relacions de poder. La socialització opera aquí una reproducció social que combina i integra conceptes ben dispars com el servilisme, l’equilibri o la identitat.

Quan hom atempta contra el *fihavanana* es considera que actua indignament en relació al parentiu així com al “model esperat” de comportament social. Aquest mal comportament pot espatllar o trencar el *fihavanana*, segons si no s’observa la relació que cal seguir amb els altres o si es nega -amb els actes- aquesta relació. No obstant, el *fihavanana* desatès pot ser reparat amb el penediment i gràcies als rituals i procediments de reparació i conciliació.

El procediment de resolució de conflictes “pel *fihavanana*” s’erigeix com un ritual de reconciliació que pretén el retorn de la pau i l’harmonia prèvies al conflicte. Tal i com ho expressa Dahl (2006 :192): “En certs conflictes sembla que l’objectiu suprem no sigui trobar l’arrel factual i objectiva de la crisi o del conflicte, sinó restablir el *fihavanana*, fins i tot si la conseqüència és que cal amagar les tensions subjacents”. Per tal que el vincle de *fihavanana* sigui restablert cal que, durant el procediment de conciliació, hom sigui capaç de perdonar donat que la reconciliació consisteix essencialment en acceptar públicament el conflicte i en mostrar la disposició de tothom per concloure’l. És per això que tota la comunitat hi ha de participar, encara que els *ray aman-dreny* (ancians) hi juguin el rol d’àrbitre.

D’altra part, no obstant, cal considerar que el *fihavanana* pot transformar-se en un factor d’exclusió de l’individu que no aconsegueix amb el comportament desitjat i esperat per tots, un “comportament de *fihavanana*”. En aquest sentit, el parentiu és essencial -per la seva força de coacció- per la continuïtat del *fihavanana* i davant la resolució de conflictes, ja que es considera que no es pot mantenir un conflicte amb un parent. Així mateix, aquells que arbitren el conflicte poden exercir el seu poder o força local per transformar el *fihavanana* en un factor d’exclusió en la resolució d’un litigi concret.

Així mateix, els diferents governs estatals han utilitzat el *fihavanana* segons les seves necessitats i interessos, a totes les èpoques, però sobretot a l’època postcolonial

---

<sup>34</sup> Comunicació personal de Daniel Randrianandrasana (07/09/09).



aquest ús nacional és considerable i es fa més evident la presència del *fihavanana* en els discursos polítics, utilitzat com un memoràndum del vincle de la societat malgaix a l'esperit de la comunitat, on el compromís i el consens tenen un lloc preponderant. Els successius representants de l'Estat malgaix han elevat el *fihavanana* a categoria ideològica nacional, emparant-se en la seva força com a costum jurídic, per legitimar les seves accions i posicionaments diversos, és a dir, n'han fet un ús amb finalitats polítiques.

## **2.9. Robatoris de zebús**<sup>35</sup>

Els robatoris de zebús són un dels majors contratemps a Madagascar en els últims anys i un dels principals problemes per a les comunitats rurals en termes de seguretat, reflex de les crisis socioeconòmiques i polítiques nacionals i de com aquestes crisis afecten especialment a les comunitats rurals.

El caràcter simbòlic, cultural i ritual del zebú és indiscutible a Madagascar. Tanmateix cal considerar altres aspectes íntimament lligats a aquest animal, en particular l'economia i les relacions de poder que s'estableixen en relació a la possessió de zebús.

Percebut com una de les més grans riqueses del país, el zebú ha estat objectiu recurrent de robatoris al llarg de la història de Madagascar. D'acord amb Pavageau (1981), els robatoris de zebús són un fenomen social total, és a dir, una sola visió del fenomen resta incompleta ja que cada època i cada territori els confereix una entitat distinta.

Els robatoris de proximitat han existit sempre a Madagascar<sup>36</sup>. L'expressió "robatoris de proximitat" es refereix als robatoris que es produeixen en un context local de manera relativament improvisada i sense violència (Fauroux, 2003). Aquests robatoris poden ser resultat d'objectius molt diversos, per exemple una pràctica cultural local<sup>37</sup>. El cas més il·lustratiu són els robatoris perpetrats per adolescents bara -un grup situat al sud est del país, tradicionalment ramader- que roben a un veí com a part d'un

---

<sup>35</sup> De la mateixa manera que ho hem puntualitzat a la nota 33 per al *fihavanana*, els robatoris de zebús no constitueixen una pràctica pròpia i exclusiva del betsileo sinó que ho són per a pràcticament tot el país. La seva inclusió com apartat d'aquest capítol es deu a la mateixa raó exposada a la nota 33: oferir una introducció a un fenomen que serà recurrent en varis capítols de la tesi.

<sup>36</sup> Robert Drury, per exemple, descriu alguns ja en el segle XIX.

<sup>37</sup> Sobre l'abigeat organitzat veure Bella, M.P. (1998) *Vols et sanctions en Méditerranée*. Amsterdam: OPA.

ritual de pas a l'edat adulta. Igualment, alguns grups utilitzen el robatori d'un animal per mostrar la seva virilitat i valor com a homes per poder casar-se<sup>38</sup>. En el robatori de proximitat també s'hi inclouen aquells que es produeixen entre dos clans distints que comparteixen rivalitats, per exemple per sospites de bruixeria, casos d'adulteri o pel control de les millors pastures. No obstant, tal i com senyala Hoerner (1982: 97), “la gelosia i les venjances són mòbils en “vies de desaparició”; si bé és cert que el robatori ritual i cultural encara duu a terme, ni és el més estès ni causa veraders problemes als camperols”.

Tanmateix, Hoerner (1982), Fauroux (2003) i Rasamoelina (2007) coincideixen en afirmar que l'objectiu principal dels robatoris de zebús ha estat sempre l'acumulació de riquesa i l'expressió de notorietat. A l'època dels regnes -segles XVI-XVIII- els robatoris foren un recurs habitual per enfortir els clans i les monarquies, tan de les terres centrals com de les zones costeres, com n'és exemple la monarquia sakalava. Aquests es produïen en forma de ràtzia para augmentar el ramat propi i minvar el del clan enemic, ja que en aquesta època la riquesa es mesurava per la quantitat de zebús que posseïen els clans. En aquesta època, els robatoris de zebús es realitzaven ja en clandestinitat recolzats per xarxes de solidaritat locals que es varen començar a teixir en aquest moment. Els robatoris entre clans i monarquies es varen succeir per tot el territori, alternant etapes de certa calma amb d'altres en les quals els robatoris varen augmentar de manera considerable, especialment en els períodes de guerres i conflictes entre les diferents monarquies i en particular arrel de l'expansió de la monarquia merina. A finals del segle XIX, quan la monarquia merina va entrar en el declivi que va significar el seu posterior enfonsament, els robatoris també varen augmentar.

A principis de l'època colonial posterior, els ritme dels robatoris es va mantenir mentre el nou poder encara no estava del tot afirmat. Tanmateix, l'assentament dels colons francesos va donar lloc a un període relativament perllongat de calma en relació als robatoris de zebús, tot i que les xarxes clandestines mai varen desaparèixer totalment malgrat que el ferri control francès les va fer encara més clandestines i certament varen disminuir respecte les èpoques precedents. De totes maneres, la rígida política colonial aplicada pels francesos -que explotaven en excés als camperols- va comportar la degradació de la vida a les comunitats rurals. Segons Rasamoelina (2007:137) “els

---

<sup>38</sup> Tot i que l'ètnia bara ha estat associada històricament a aquest tipus de pràctiques, d'altres ètnies també se les han fet seves. Així, un proverbi betsileo diu: “Tsa lihilahy lehe voa tsa nangalatsa aomby”, que es tradueix: “Qui encara no ha robat un zebú no es considera un home de veritat”.

robatoris reapareixen, precisament, com contesta a les polítiques coercitives colonials entre els anys 1930 y 1940”. Aquest descontentament generalitzat dóna lloc a la insurrecció de 1947, la qual fou durament reprimida per les autoritats colonials (Tronchon, 1986; Fremigacci, 2008). De nou, després d’aquest episodi, els robatoris s’apaivaguen fins la dècada dels 1970, si bé tenen lloc alguns robatoris puntuals.

Als anys 1970 -deu anys després de d’independència- Madagascar s’esfondra en una crisi econòmica fruit de la inestabilitat política nacional<sup>39</sup> que aviva els robatoris de zebús, els quals reapareixen “amb un caràcter violent i mortífer” (Rasamoelina, 2007: 188).

La dècada de 1980 es caracteritza per la cruessa dels robatoris, que es duen a terme de forma molt violenta per part de grups organitzats causant nombroses morts a les comunitats rurals<sup>40</sup>. Rasamoelina (2007) menciona l’anomenat *cas Kaliberano*, a la província de Fianarantsoa, per exposar les noves particularitats que prenen els robatoris de zebús a finals dels anys 1980. Segons Rasamoelina (2007: 201), “a partir de l’any 1989, els mitjans de comunicació malgaixos es comencen a fer ressò de la gravetat dels robatoris de zebús arrel dels fets ocorreguts el 13 d’octubre de 1988”. En aquesta data, un grup de lladres de zebús armats amb kalachnikovs va matar a una desena de persones en una emboscada al sud d’Ambalavao, a la Regió de l’Haute Matsiatra, per sostraure’ls els diners i robar-los els zebús. El procés que va seguir els fets va permetre descobrir l’existència de tràfic d’armes de guerra a Madagascar i la implicació en el cas de personalitats ben situades. Certament, en els darrers 30 anys s’ha establert una estreta connexió entre les xarxes clandestines que sostenen els robatoris -liderades per rics ramaders o grans patrons- i alguns representants locals del poder central, que es sumen a la llarga llista de beneficiaris dels robatoris de zebús.

Rasamoelina descriu que “el dia dels fets, els fills del cap d’un clan bara, anomenat Naivoson, assassinaren a un gran mercader de zebús del grup antesaka, anomenat Maka Radafy, quan aquest tornava amb els seus homes del mercat d’Ambalavao”. Aquest episodi va treure a la llum la presència d’armes de gran calibre per cometre els robatoris. Al mateix temps, les dades reflectien el fet que els robatoris

---

<sup>39</sup> L’any 1975, el Coronel Ratsimandrava és assassinat just una setmana més tard de ser proclamat cap de l’Estat. Després de la seva mort es crea un govern militar provisional que assumeix el govern del país fins a finals del mateix any, quan l’almirall Ratsiraka accedeix al poder després del seu triomf electoral.

<sup>40</sup> Hoerner (1982: 89) es refereix al cas del sud, tradicionalment ramader, argumentant que les pràctiques relacionades amb la ramaderia comencen a canviar dràsticament a la dècada dels 80 arrel de la violència aplicada en els robatoris: “A partir dels anys 1980 la ramaderia del zebú en el sud es comença a sedentaritzar, quan abans predominava la transhumància, en part a causa dels robatoris, que limiten el bon desenvolupament d’aquest tipus de pràctiques”.

de zebús a Madagascar clarament s'havien transformat en actes de bandolerisme que obeïen a interessos polítics i econòmics i que escapaven del límit local.

Les darreres condicions dels robatoris de zebús s'han convertit en una constant durant els anys 1990 i posteriors 2000, moment en el qual, malgrat els intents governamentals i locals per eradicar la pràctica, els robatoris s'han convertit en una quotidianitat a les zones rurals de Madagascar amb una crueltat notable<sup>41</sup>.

L'Estat malgaix, conscient del greu problema d'inseguretat que comporten els robatoris, ha dut a terme intents successius de lluita contra aquests des de la independència<sup>42</sup>. Malgrat les múltiples accions iniciades per l'Estat malgaix, la història dels robatoris de zebús retorna cíclicament a les zones rurals del país i els intents estatals queden reduïts a accions de control governamental sense un èxit clarament observable<sup>43</sup>. Per la seva part, les comunitats rurals procuren cercar solucions més eficaces aplicant iniciatives pròpies que poden prendre formes diverses, les quals prou sovint obtenen bons resultats, encara que concrets<sup>44</sup>.

En els últims anys s'ha fet evident que el principal objectiu dels robatoris de zebús a Madagascar és d'ordre econòmic i “consisteix en un enriquiment individual a bon preu” (Hoerner, 1982: 99). És per això que, generalment, els zebús robats no s'intercanvien sinó que es venen a mercats locals, allunyats del lloc on s'ha comès el robatori, el més ràpid possible i els lladres, sovint, aprofiten l'ocasió per robar altres pertinències als camperols. De tota manera, tal i com ho expressa Rasamoelina (2007: 204) “aquells que s'enriqueixen de debò amb els robatoris de zebús no són els lladres que els cometen sinó els anomenats intermediaris: carnisers, mercaders de ramat, rics propietaris, autoritats locals i de major rang, forces de l'ordre, jutges o polítics”.

---

<sup>41</sup> Com es recull a IRIN (Nouvelles et analyses humanitaires) (2012) “molts *dahalo* (lladres de zebús) han seguit una formació militar. Després de 2 anys, els soldats han de pagar suborns d'uns 500 dòlars per poder continuar treballant a l'armada. La majoria no té els mitjans per aconseguir els diners i retorna al seu poble per guanyar-se la vida com *dahalo*”.

<sup>42</sup> En el capítol 9 analitzem les diferents iniciatives estatals contra els robatoris de zebús a la Regió de l'Haute Matsiatra.

<sup>43</sup> En termes de seguretat, l'Estat malgaix divideix el territori nacional en tres categories: *zone rouge*, *zone bleue* i *zone blanche*. Cada zona designa un espai d'uns 200 km<sup>2</sup> i el color assignat depèn del control que l'Estat hi exerceix en relació als robatoris de zebús i la inseguretat. A la *zone rouge*, de difícil accés i poc poblada a penes hi exerceix control, la *zone bleue* es considera un nivell intermedi que cal millorar i, finalment, la *zone blanche* designa aquells territoris on els robatoris de zebús es redueixen a la mínima expressió. A l'annex consten diversos mapes de la Regió de l'Haute Matsiatra on es fa constar l'evolució de les categories zonals en relació als robatoris de zebús entre els anys 2006 i 2009. Malgrat que les dades reflectides no parlen d'un èxit rotund, com veurem, les anàlisis que s'aporten en el capítol 9 podrien qüestionar la tendència certament optimista del govern regional en la qualificació atorgada als diferents districtes de la Regió.

<sup>44</sup> En el capítol 9 desenvolupem una anàlisi exhaustiva de les iniciatives locals prenent l'exemple etnogràfic del *fokontany* de Iharanany Est.

En el context d'una xarxa tan minuciosament traçada, gràcies a la qual els diferents implicats es protegeixen els uns als altres, s'elaboren distints recorreguts per als zebús robats abans de ser integrats en el mercat. Una de les pràctiques més habitual és la d'incorporar els animals robats a un ramat "legal" donat que per les marques a les orelles i altres detalls en el cos de l'animal, el propietari pot descobrir fàcilment els zebús que li han robat. Una altra alternativa freqüent consisteix en deixar que els animals pastin amb un ramat "legal", a pastures allunyades, dificultant el seu descobriment en mig de centenars o milers d'animals. També, la d'amagar temporalment els zebús per comercialitzar-los més endavant. Fauroux (2003: 23) indica que "és habitual amagar-los a coves fins que deixin de buscar-los". O, finalment, una altra opció és la de confiar-los a un encobridor abans de la seva comercialització.

Segons Rasamoelina (2007) el destí de gran part dels animals robats és la venda a carnisseres, els quals han anat en augment a tot el país. D'altres es destinen a augmentar els ramats de grans ramaders de l'oest i el sud i alguns es venen lluny, a la capital o el sud est. Quan aquests zebús són comprats per grans ramaders del sud i l'oest, en nombroses ocasions s'abaten ràpidament per vendre la seva carn directament a carnisseres d'Antananarivo, la capital, per tal que ningú pugui reconèixer els animals robats. Aquests grans ramaders són propietaris de vasts terrenys, degudament tancats i vigilats per homes armats, en els quals amaguen els animals robats fins assignar-los el seu destí.

Finalment cal destacar que en els darrers temps, especialment després de l'aixecament de l'embarg<sup>45</sup> -decretat el 15 d'agost de 1997- el juliol del 2011, els robatoris han incrementat vertiginosament davant les diverses peticions d'altres països per comprar nombroses quantitats de zebús malgaixos. Les conseqüències en les formes dels robatoris no s'han fet esperar. Algunes fonts com IRIN (nouvelles et analyses humanitaires) parlen de "guerra de guerrilles" entre els *dahalo* i els gendarmes que, sense massa èxit, intenten atrapar els bandits, alguns ja cèlebres entre la població. Un dels principals obstacles per als gendarmes és l'armament a disposició dels *dahalo*, que compten fins i tot amb armes d'assalt, essencialment AK-47. Davant aquesta realitat sembla que els robatoris de zebús estan lluny de ser veritablement eradicats de les zones rurals malgaixes.

---

<sup>45</sup> El 15 d'agost de 1997 es va decretar l'embarg a Madagascar, després que una delegació de la Unió Europea constatés que no es respectaven les normes d'higiene ni el control dels escorxadors.

En el present capítol hem volgut dur a terme una revisió dels aspectes més rellevants de la història social i jurídica del betsileo. El proper capítol es destinarà específicament a la justícia en el betsileo oferint un recorregut per les diferents etapes de la seva història.

### 3. FORMES DE JUSTÍCIA EN EL BETSILEO

Aquest capítol presenta i analitza, en primer lloc, les circumstàncies més rellevants en la formació i transformació del dret en el betsileo distingint 5 moments històrics: Primer, entorn del segle XVI, quan el betsileo el conformaven clans autònoms que es basaven en els *fombandrazana*, els costums dels avantpassats. Segon, el temps dels grans regnes, entre els segles XVII i XVIII, en el qual es crea una nova estructura jurídica més complexa per aplicar el dret composta pels *fombandrazana*, les lleis reials i les institucions administratives. Tercer, el període de la colonització merina, a partir del 1815, que comporta la coexistència del dret merina i el dret betsileo. Quart, el transcurs de la colonització francesa a Madagascar, del 1896 al 1960, durant la qual el conjunt del dret malgaix resta sotmès al domini francès. I cinquè, el període postcolonial, iniciat el 1960 i fins al moment actual, en el qual Madagascar es considera un Estat de dret subjecte a la llei nacional.

En segon lloc, analitza el *tafotona*, element material de diversa índole que conté al·legòricament regles i *fady* llegats pels avantpassats, conformant part del costum jurídic local de les comunitats. Aquesta part s'estructura en dos apartats diferenciats. Un primer apartat presenta les característiques típiques dels diferents *tafotona* que es poden identificar en el sud betsileo. Un segon apartat pren l'exemple del *fokontany* de Iharanany Est per descriure les atribucions de cada *tafotona*, el seu emplaçament en el territori i la història que duen impresa. Així mateix, per a cada tipus de *tafotona* s'associen unes regles –de l'època dels avantpassats i vigents– que conformen un corpus de llei inèdit per al *fokontany* de Iharanany Est i per bona part del sud betsileo.

#### **3.1. Fombandrazana i justícia dels avantpassats**

Els treballs històrics sobre el betsileo presenten d'una manera força perifèrica l'aspecte del dret, sobretot per al període anterior a la colonització merina, sent les aportacions més destacables *Histoire de Madagascar* de Deschamps (1972) i *Monographie des Betsileo* de Dubois (1938).

A *Monographie des Betsileo*, Dubois presenta tres termes que els betsileo utilitzaven, possiblement abans del 1600, per designar la idea de falta. En primer lloc, *Ota*, que significa estar en l'error, estar equivocat o infringir un tabú quan s'està equivocat. En segon lloc, *Heloka*, que es pot traduir per manca de rectitud, ofensa, crim

o desordre. I per últim, *Mameloka*, que significa declarar-se culpable o condemnar al culpable.

El significat d'aquests termes permet comprendre la concepció de la justícia al betsileo de l'època. *Ota* i *Heloka* descriuen l'actitud imperfecta dels membres que han infringit les lleis del grup i han provocat el desordre en l'ordre preestablert pels avantpassats. En aquest sentit, segons Dubois, cal comprendre la violació de les lleis com una conseqüència de l'enverinament de l'ànima de l'infractor, que l'exposa al ressentiment dels avantpassats. *Mameloka* s'entén com el primer estadi del procediment de reparació de la infracció, així com de l'ànima corrompuda de l'infractor.

La justícia betsileo d'aquesta època la conformen els *fombandrazana*, els costums llegats pels avantpassats. Aquests costums són tabús que no es poden transgredir i que impliquen tan les sancions sobrenaturals dels avantpassats en cas d'infracció -per exemple morts sobtades, malalties o desgràcies- com els sacrificis corresponents que cal realitzar per lliurar-se d'aquestes sancions. Així doncs, la justícia betsileo del segle XVI es basa en el càstig sobrenatural i es troba estretament vinculada amb les creences ancestrals.

Durant el segle XVII, les sancions sobrenaturals es mantenen però va apareixent, paulatinament, un sistema de multes materials que consisteixen en la donació de zebús per part de l'infractor. El nombre d'animals l'estableix el cap de la família o del *foko* segons la infracció comesa. Es tracta de calmar als avantpassats i de reparar l'ordre social i, al mateix temps, comença a introduir-se la compensació a la víctima.

### **3.2. El temps dels grans regnes: Justícia divina, justícia reial, justícia del poble**

Entre els segles XVII i XVIII, la població dels clans augmenta i comença el procés de formació dels quatre grans regnes betsileo. Els grups són més extensos i sorgeix la necessitat de crear una nova estructura jurídica per regular les relacions entre els membres dels diferents clans. D'aquesta manera, al costat dels *fombandrazana*, que subsisteixen, apareixen les lleis reials, publicades per mitjà dels *kabary*<sup>46</sup> (discursos públics) dels sobirans.

---

<sup>46</sup> El *kabary* és un discurs tradicional, una forma de comunicació, que acostumen a dur a terme els més ancians, els *ray aman-dreny*. Rakotonirina Radilbison (22/07/09), recitador de *kabary*, indica que "els *ray aman-dreny* han après la retòrica dels discursos i s'han enriquit amb ells, com més vell ets més tens a dir. Així, a la societat malgaixa, per respecte, els vells aporten la paraula. Cal que tinguin l'art de tractar les



Les lleis reials es presenten en forma de regles detallades en un codi, dirigides principalment a regular els atemptats a l'autoritat reial, tot i que també hi figuren d'altres regles per a crims i robatoris així com regles civils. Els reis merina són els més prolífics en la publicació de lleis reials i els seus codis han esdevingut els més coneguts, en part gràcies als cronistes de l'època, destacant sobre tots ells R.P. Callet. Tot i així, Dubois (1938), documenta un cas en el betsileo que data de més de cent anys abans de la colonització merina i que presenta una clara analogia amb l'estructura i els continguts dels codis merina.

Es tracta del Codi d'Andriampianarana<sup>47</sup> del 1680, un codi criminal compost per 7 articles sobre el caràcter sagrat dels *andriana* (nobles<sup>48</sup>) betsileo. Aquest n'és el text:

Set crims són susceptibles de greus càstigs:

1. Pel que fa al rei: Decapitació per aquell que penetri al palau reial sense permís. Lapidació a la seva sortida. Tota ofensa a un noble té per conseqüència la lapidació. Els rics podran estalviar-se-la pagant ofrenes importants de zebús.
2. El robatori: El principi de la restitució és el següent: *halatsa aloa avo hasoroka*, un robatori es paga fins a les espatlles. Els peus representen el coeficient 1, les cames el 2, les cuixes el 3 i el tronc el 4, la reparació es multiplica, doncs, per 4.
3. L'adulteri: Està castigat amb la mort o la confiscació dels béns. Aquell que, previst de proves suficients, té coneixement d'un adulteri pot matar l'adúlter o prendre la seva muller.
4. Deures cap als pares: Un fill que no té pietat filial serà condemnat a caminar davant del rei i del poble mentre és fustigat amb bastons per un dels caps.
5. Reputació dels difunts: Si algú insulta un mort ha de pagar un o més zebús que matarà en honor dels difunts ultratjats.
6. Indemnització pels danys causats a cultius.

---

paraules, que siguin grans per ser vistos enmig de la gent al camp, cal que es vegi qui parla. I cal també tenir una veu prou forta perquè s'ha d'imposar vocalment, que tingui contundència”.

Avui en dia, a les grans ciutats, gairebé no es practiquen o, si es fan, són molt curts. En canvi, a les zones rurals, encara conserven un lloc preponderant en les cerimònies rituals. Històricament, el *kabary* era el discurs que els reis pronunciaven en públic per anunciar una llei o per incitar al treball. A les comunitats rurals s'observen diferents tipus de *kabary*, principalment per les cerimònies rituals com el matrimoni o l'enterrament, però també, com indica Radilbison, a les reunions comunitàries, “quan tu tens un desacord amb un altre membre, es convoca una reunió i allà es fa el *kabary*, és a dir, es fa una discussió per saber si ets culpable o sancionable i es diu quina sanció se't donarà, això és un *kabary*”.

<sup>47</sup> Andriampianarana fou sobirà del regne de Lalangina, un dels regnes betsileo del segle XVIII, entre el 1680 i el 1700.

<sup>48</sup> Com s'ha explicat en el capítol 2, fins el 1815, els nobles betsileo reben el nom d'*andriana*. A partir de la conquesta merina s'imposa el terme *hova* per designar-los.

7. Prohibició per als nobles de trencar aliances entre ells: Els nobles es comparen a un bosc en el qual només creixen els arbres. Decadència per a qui transgredeixi les lleis de la casta.

Sense ser un article del codi, Andriampianarana fa constar l'existència d'una llei específica per als casos de bruixeria. El rei estableix que, davant seu i dels seus assessors, convertits en tribunal, l'acusat de bruixeria ha de provar la seva innocència submergint les mans en aigua bullent. S'anuncia aquí una ordalia com el mètode per discernir aquells que creuen controlar el món sobrenatural.

El codi d'Andriampianarana es fonamenta en la figura coercitiva del propi monarca emparant-se en una jerarquia que valora altament l'estratificació social organitzada en grups estatutaris. D'altra banda, els càstigs són més materials i, en certa manera, més terrenals.

Tanmateix, l'autoritat dels avantpassats resta molt influent. El component religiós en la comprensió de la idea de falta encara és present i la infracció es comprèn com una agressió a l'ordre fixat per Déu i els avantpassats, en definitiva, un sacrilegi. En aquest context, l'ordalia figura com el mitjà de prova més utilitzat per als crims. L'ordalia no només s'empra en el betsileo sinó que es tracta d'una pràctica utilitzada al conjunt de Madagascar i, de fet, és un mitjà de prova habitual a gran part del continent africà<sup>49</sup>. La seva aplicació s'associa principalment a casos de bruixeria, però també als assassinats i crims i, en definitiva, a aquells casos complexos en els quals l'objectiu prioritari és establir la culpabilitat o la innocència d'una persona.

G.S. Chapus i G. Mondain (1946) coincideixen en afirmar que a principis del segle XVII, els sobirans merina apliquen les ordalies com a mitjà de prova dels crims, però no és fins al segle XVIII que aquesta pràctica, per dir-ho d'alguna manera, s'institucionalitza, de la mà del rei Andrianampoinimerina. Tot i que l'ús de l'ordalia al betsileo es documenta a partir del segle XVII, Chapus i Mondain (1946) apunten que podria haver estat un mitjà de prova al segle XVI, o fins i tot anteriorment, tan al país betsileo com al país merina.

L'ordalia pot determinar la culpabilitat o la innocència d'una persona mitjançant la intervenció de les forces sobrenaturals durant el procés judicial i s'aplica quan la justícia terrenal no pot dictar una sentència i, per tant, només queda recórrer al judici de Déu. Així, el seu caràcter sobrenatural és precisament el que li atorga poder.

<sup>49</sup> Veure Vincent, J.F. (1991) "Serment-ordalie, justice et pouvoir chez les montagnards mofu-Diamaré (Cameroun du Nord) in R. Verdier (éd) *Le Serment*. Paris: Éditions du CNRS.

Al betsileo, les ordalies amb animals van ser força habituals (Décary, 1959). Essent un país amb una forta tradició ramadera, el zebú, animal sagrat a Madagascar, va ser el protagonista de nombroses ordalies fins al segle XIX. Per exemple, quan un infant naixia en una data considerada *fady*<sup>50</sup>(tabú) era habitual posar en pràctica l'ordalia següent: Es col·locava l'infant davant la porta d'un parc de zebús i es feia sortir els animals. Si l'aixafaven o el ferien significava que el nen estava condemnat i s'havia d'enterrar al sud de la casa dels pares. En canvi, si els zebús l'apartaven significava que podia viure. De tota manera se li tallava una falange d'un dit per treure tota la influència negativa del seu destí (Léry, 2001).

Una altra prova ordàlica freqüent al país betsileo era la de l'aigua bullint, el tipus d'ordalia que, com hem vist, el rei Andriampianarana aplicava per als casos de bruixeria. El procediment consistia en fer bullir aigua dins una olla disposada sobre tres pedres i omplerta fins la meitat, al fons de l'olla es col·locava una pedra amb fulles de tamarinde i excrements de vaca. L'inculpat havia d'agafar la pedra de l'aigua bullent i dipositar-la amb cura davant el rei. Tot seguit havia d'amagar la seva mà i no mostrar-la fins l'endemà. Tot aquest temps estava vigilat per un guardià que havia d'impedir que es pogués prendre cap medicament. Si el dia següent l'individu mostrava la seva mà cremada era declarat culpable i estava obligat a acceptar el veredicta sense dir res, perquè es considerava mort, al menys civilment. Igualment, tampoc podia saludar al rei fins que no pagués la multa fixada per expiar la seva falta.

Si bé aquests són exemples de les ordalies més freqüents al país betsileo, sens dubte, l'ordalia més estesa, no només al betsileo sinó també al país merina i a gran part de Madagascar, és l'ordalia del *tanghin* o *tanghena* (veritat o instrument de la veritat).

La *tanghena* és un arbust que creix a l'est de Madagascar. El seu fruit -de la mida d'una nou- és verinós i emmetzina paralitzant els moviments dels músculs. La dosi mortal és d'uns dos grams i no es coneix antídota.

G.S. Chapus i G. Mondain (1946) opinen que el *tanghin* es va emprar principalment a la zona dels altiplans centrals, és a dir, als països merina i betsileo. En un primer moment, les proves de *tanghin* es varen dur a terme amb animals -sovint pollastres o gossos- i no és fins a mitjans del segle XVII que es comença a administrar a persones, durant el regnat d'Andrianjaka (1610-1630) a l'Imerina, a causa d'uns

---

<sup>50</sup> R. Decary (1929) explica que “el tabú per al dia del naixement s'atribueix a la creença en el poder dels astres per interferir en el bon o dolent destí de les persones”. Al país betsileo, així com també al país merina, generalment es considera *fady* el novè mes lunar i els dimarts.

conflictes pels quals no es trobava la solució. Alguns reis merina van ser vertaders aficionats al *tanghin*, per exemple Andrianampoinimerina fins i tot va codificar la prova del *tanghin* segons descriu R.P. Callet (1974) al *Tantaran'ny Andriana* (Història dels reis). Els reis betsileo també l'utilitzaren sovint i el percebien com un instrument de mediació entre la divinitat i l'organització judicial terrenal. A més, en cas de ser declarat innocent, l'ordalia del *tanghin* comportava la reintegració de l'inculpat entre els seus mitjançant un ritual de purificació. Així, la prova adquiria encara més solemnitat, ja que el procediment permetia als inculpats recuperar el seu estatus anterior si demostraven la seva innocència davant aquest mètode incontestable.

Dubois (1938), Champion (2001) i Léry (2001) han descrit com es practicava el *tanghin* al país betsileo. En primer lloc es comprovava la bona qualitat del fruit fent-lo menjar a uns pollastres. Amb una atzagaia amb el mànec de banús, l'encarregat de dur a terme l'ordalia, l'*ampitanghena*, rascava una mica el fruit i dipositava les pells en una mena de cullera feta d'escorça de plataner. Mentre pronunciava una primera invocació a l'esperit del *tanghin*<sup>51</sup> per demanar la mort de l'animal, l'*ampitanghena* li enfonsava el verí a la gorja i, sense deixar-ho veure, l'estrangulava. Un cop comprovat que, si l'esperit ho desitjava, el verí podia ser mortal, s'aplicava el procediment a un segon pollastre, però, en aquest cas, es demanava que el pollastre sobrevisqués. Es feia un simulacre de l'absorció del *tanghin* en el segon pollastre, que sobrevivia, i així es verificava el poder de l'esperit per salvar la vida d'aquell que ho mereixés.

Demostrada l'efectivitat de l'ordalia començava el procediment amb la persona. L'acusat havia de passar vint-i-quatre hores sol, en una cabana buida, abans d'iniciar la prova. Al moment previst, els ajudants de l'*ampitanghena* hi acudien portant el verí, la cullera d'escorça de plataner i tres trossos de pell de gallina grassa d'uns dos centímetres. Les dones de la família de l'acusat rodejaven la casa, agenollades, repetint aquesta pregària: "Si realment ha comès l'acte que mori, en cas contrari que visqui". L'acusat, a l'interior, completament nu, havia d'asseure's a terra de cara a l'est. L'*ampitanghena* li feia beure aigua d'arròs i l'aspersgia amb aquesta mateixa aigua al cap, al pit i als peus. Gratava la quantitat de verí necessària amb la cullera i l'estenia sobre la pell de gallina tot fent-ne una boleta que l'acusat havia d'empassar-se.

Mentre l'*ampitanghena* invocava l'esperit del *tanghin*, l'acusat anava engolint grans quantitats d'aigua d'arròs que li facilitaven els vòmits. El temps que

---

<sup>51</sup> Dubois (1938) l'anomena Ramanamango i Léry (2001) Mayamango.

L'*ampitanghena* deixava que transcorregués entre l'absorció de la boleta i la de l'aigua d'arròs podia tenir una influència cabdal en el resultat final. Quan els vòmits arribaven es buscava entre el vòmit els tres trossos de pell de gallina. En aquest moment, les pregàries de les dones es feien més insistents ja que l'èxit de la prova requeia en trobar les tres pells expulsades. Si en faltava una seria declarat culpable. A vegades les pells es trobaven però l'acusat continuava vomitant, llavors es creia que aquest s'havia protegit amb amulets i se'l executava igualment. Si es trobaven les tres pells i l'estat de salut de l'acusat era bo es portava a casa seva on el rebien amb cants i regals.

Si bé, com hem explicat, entre els segles XVII i XVIII en el país betsileo es combina la justícia divina i ancestral amb la justícia reial, el creixement dels clans i la formació dels diversos regnes fa necessària la creació de nous estaments jurídics i administratius per tal d'aplicar la justícia de manera satisfactòria.

Amb la inclusió d'aquests nous estaments, l'autoritat es reparteix en quatre categories: En primer lloc els *hova*. Anteriorment, el rei presidia els judicis reials i els *hova* ja actuaven de consellers en els judicis, però la necessitat de diversificar la tasca jurídica i judicial dóna lloc a la creació d'estaments jurídics més especialitzats com els *hova mpanominda* (literalment "talladors de caps i gorges"), encarregats d'executar els sacrificis. En segon lloc els *anakandriana*, consellers d'origen plebeu, normalment els ancians del clan, que es converteixen en l'autoritat immediata, en jutges autoritzats per aplicar la justícia a l'instant. Les seves competències eren les disputes familiars i de les comunitats, per exemple els conflictes territorials. La jurisprudència aplicada fa referència tan a les regles dels codis reials com a la conciliació basada en el costum jurídic local. En tercer lloc els *ombiasy* o endevins, primordials en el món de les sancions místiques, que encara és prou rellevant en l'àmbit del dret betsileo, els quals s'encarregaven d'aplicar i fer aplicar els actes rituals, per exemple les ordalies. I, finalment, en quart lloc, el *fokonolona*, que per primera vegada assumeix competències jurídiques. El component religiós desapareix en la justícia aplicada en els *fokonolona* els quals, conformats en consell, regulaven els afers locals<sup>52</sup>. D'acord amb Dubois (1938), tots els homes en estat de tractar afers públics podien exercir de testimonis en els judicis. Igualment, el consell de *fokonolona* adquiria la competència per regular els afers de persones que vivien en un grup que havia perdut l'*anakandriana* així com els afers de persones els interessos de les quals es compartien amb varies famílies.

---

<sup>52</sup> *Fokonolona* es pot traduir per comunitat, però també per consell local, el qual assumeix la responsabilitat de resoldre els conflictes locals o actuar-hi com jutge.

Quan el *fokonolona* es manifestava incapaç de fer arribar a un acord a les parts en conflicte, calia derivar el litigi als *hova*. Si aquests tampoc aclarien el conflicte, calia recórrer a un consell d'ancians, que jutjaven en última instància, ja que es creia que aquests tenien el dret únic d'infligir penes severes com l'expulsió de la comunitat, la confiscació de béns o la pèrdua de llibertat.

Segons Dubois (1938) aquesta reforma judicial en el *betsileo* de l'època respon a tres objectius concrets: Defensar el caràcter sagrat dels drets, prerrogatives i interessos materials dels *hova*, mantenir la família en el seu marc tradicional entorn l'*anakandriana* i reprimir les infraccions greus a les tradicions i els delictes que podien alterar l'ordre.

Tal i com s'ha descrit, en aquest període coexisteixen diferents justícies -divina, reial i del poble- les quals es poden traduir per jurisdiccions. Seguidament vegem aquesta associació i les corresponents autoritats jurisdiccionals.

	<b>Cas</b>	<b>Procediment o jurisdicció</b>	<b>Autoritats jurisdiccionals</b>
JUSTÍCIA DIVINA	Bruixeria	Ordalies / <i>Tanghena</i>	<i>Ampitanghena</i>
	Assassinat		
	Incest		
JUSTÍCIA REIAL	Atemptats a l'autoritat reial	Decapitació / Lapidació	<i>Hova mpanominda</i> (decapitadors)
	Robatoris	Restitució per 4	Assessors reials ( <i>hova</i> ) i <i>anakandriana</i>
	Adulteri	Mort / confiscació de béns	Assessors reials ( <i>hova</i> ) i <i>anakandriana</i>
	Faltes i injúries	Càstigs físics / pagament amb zebús	Assessors reials ( <i>hova</i> ) i <i>anakandriana</i>
JUSTÍCIA DEL POBLE	Disputes familiars i comunitàries	Conciliació i restitució	<i>Anakandriana</i> o <i>Fokonolona</i>
	Litigis territorials		

Font: Elaboració pròpia.

### **3.3. Pluralitat de drets: L'oficialitat del dret merina i la permanència del dret betsileo**

A principis del segle XIX, el rei merina Andrianampoinimerina comença la conquesta dels territoris veïns amb la voluntat d'unificar-los políticament sota el seu poder reial<sup>53</sup>. Els primers regnes conquerits són els dels territoris fronterers amb el regne merina com és el cas del betsileo. Si bé una part del betsileo -la del nord- es sotmet de manera pacífica i relativament ràpida, alguns regnes del sud es resisteixen a ser dominats. De fet, Andrianampoinimerina mor sense aconseguir dominar-los i no és fins el 1815 que els darrers prínceps betsileo es rendeixen al seu fill Radama I<sup>54</sup>. La voluntat unificadora merina es basa en el principi de *famoriana*, que es refereix a la integració d'aquests territoris sota control del regne merina més que a la seva dominació total. Això vol dir que els monarques merina aspiraven a incloure tot el territori malgaix sota la seva influència sense imposar, necessàriament i al peu de la lletra, els costums i les regles aplicades al seu regne. Una de les manifestacions d'aquests objectius és l'enviament de governadors merina a les províncies, a partir del 1824, la tasca dels quals consistia principalment en evitar qualsevol aixecament contra el poder reial merina.

Pel que fa a l'aspecte jurídic, durant la colonització merina (1815-1896) en el país betsileo predomina una situació de pluralisme jurídic. Els merina no mostren massa interès en imposar un dret únic sinó que permeten que el dret betsileo continuï aplicant-se com anteriorment. Sermet (2009) apunta que aquesta situació pot ser deguda al fet que els colonitzadors merina estaven interessats, particularment, en l'ampliació dels seus dominis territorials i, per tant, el pluralisme normatiu no se'ls presentava com un problema mentre els regnes conquerits no volguessin rebel·lar-se contra la seva autoritat ni els costums jurídics es trobessin en clara contradicció amb els seus. En aquest sentit, el codi dels 305 articles de Ranavalona II (1881) anuncia que “els antics costums són aplicables al mateix nivell que les regles escrites del codi”. Aquesta forma explícita i codificada resol un possible conflicte normatiu ja que no es prioritza el codi sobre els costums, ni merina ni de cap altre grup.

---

<sup>53</sup> La política unificadora d'Andrianampoinimerina es duu a terme bé per l'annexió pacífica d'alguns regnes veïns, que no mostren una excessiva resistència a la conquesta del sobirà, bé per la lluita armada contra els que desafien la seva voluntat, oposant-se al seu domini.

<sup>54</sup> L'episodi de la rendició dels prínceps de Vohibato s'exposarà extensament en el capítol 5. La rendició final tingué lloc on hem desenvolupat el treball de camp i alguns dels informants varen relatar aquest episodi a partir de la història oral sobre els fets transmesa de generació en generació.

Així doncs, en el betsileo colonitzat hi cohabitaven dos drets. D'una banda, el dret codificat merina, l'objectiu del qual és servir al poder polític reial, que es considera el dret oficial. I de l'altra, el dret betsileo, principalment oral i fonamentat en el costum jurídic i les pràctiques locals, l'objectiu del qual és garantir la cohesió social de les comunitats.

El dret merina es recolza en el grans codis<sup>55</sup>, per aquest motiu, tot i la permissivitat envers el dret betsileo, els successius monarques merina donen a conèixer els codis a la població betsileo en senyal de la seva autoritat superior. Per exemple, Radama I, pronuncia el seu codi durant un *kabary* a Tsimahamenalamba el 1815, just després d'haver conquerit tot el betsileo.

D'altra banda, si bé els merina no duen a terme cap codificació del dret betsileo, alguns reis betsileo comencen a elaborar codis escrits imitant l'estructura i els continguts dels codis merina, sobretot el codi dels 305 articles. Dubois (1938) recull l'exemple del codi de Ramavo, rei de l'Isandra, que el 1892 elabora el següent codi:

Primer, Els *tandra* (ofrenes) pels vius i els *tandra* pels morts són per mi, també l'herència dels *masina* (diners oferts en els cultes tradicionals) i els fills d'Andrianampoinimerina no han canviat res respecte això. Qui en guardi serà culpable davant meu i cal que se m'adreci personalment si algú vol demanar-los.

Segon, Per l'*isampangady* (taxa de 3 mesures d'arròs per arrossar), una mesura i mitja és per mi, una i mitja per la reina de l'Imerina. Qui, entre els meus fills o familiars, guardi o consumeixi aquesta part serà culpable. Els caps i el poble de l'Isandra han de vetllar per això perquè jo no puc governar tot sol el regne.

Tercer, Els *hisatra* (impostos per les estores) són per mi, culpable qui els retingui.

Quart, Tot el diner<sup>56</sup> que entri a l'Isandra me l'heu de donar i jo el presentaré al representant de la reina. Si no ho feu és una falta.

Cinquè, Vetlleu pels costums dels avantpassats: Està prohibit portar perles al cap i fer *fofonomby* (marques als zebús). Si una persona ho fa és culpable ja que roba marques que em pertanyen. Prendré els seus zebús.

<sup>55</sup> Els codis merina més importants són: el Codi de Ranavalona I (1828), el Codi de Radama II (1862), el Codi de Rasoherina (1863), el Codi dels 101 articles de Ranavalona II (1868) (el primer codi imprès), les Instruccions aux Sakazambohitra (1878) i el Codi dels 305 articles i Règlements des gouverneurs de l'Imerina de Ranavalona III (1889). Gustave Julien (1908), reconegut historiador que recopila els codis merina, opina que només es poden considerar vertaders codis el Codi dels 101 articles i el Codi dels 305 articles, els altres, segons Julien, són més rudimentaris.

<sup>56</sup> Es refereix a diners públics, per exemple d'impostos.



Sisè, Pels *Zafimaharivo* (prínceps de l'Isandra), quan hi hagi algun mort entre vosaltres no li doneu ni *hazolahy* (tambor fet d'un arbre buit) ni tomba en forma de casa, res de discursos ni travessar el riu amb el seu cos. Sinó sereu culpables.

Setè, A aquells que jo he posat al capdavant del país no usurpeu el que em pertany a mi.

Vuitè, Si hi ha *tompomenakely* (caps nobles), encara que siguin parents meus, que arruïnen el país, jo els castigaré.

Novè, Si teniu ciutats en mal estat, envieu-me'n els caps per dir-me quines estan habitades i quines no.

Desè, Si algú vol disposar dels meus súbdits, feu que em vingui a trobar ja que em correspon a mi posar-los a la seva disposició.

Les referències als sobirans merina són constants en el codi de Ramavo. Per exemple, s'estableix clarament què pertany a un i altre monarca en concepte d'impostos. Tanmateix, l'aspecte més remarcable es troba a la primera disposició, on Ramavo subratlla l'abstenció merina en tot allò referent al dret betsileo.

Malgrat la influència clara del dret merina en la proliferació de dret betsileo codificat, el dret tradicional betsileo manté, en aquesta època, la rellevància de la justícia divina i ancestral, així com dels costums jurídics anteriors. Un exemple de la pervivència de la justícia divina són els juraments col·lectius, sovint dirigits pels mateixos monarques.

Rajaonarimanana (1996) presenta les cròniques de Manandriana, recollides pel pastor Randrianirina, on s'explica la història dels reis de Manandriana. Amb el títol "Caràcter d'Andrianantara IV" es consagra un capítol a aquest rei de Fihasinana<sup>57</sup>, que utilitzava una imprecació anomenada "sept pilons de fer"<sup>58</sup> per adreçar-se al seu poble i enfortir la unió dels seus membres. És tracta d'un jurament col·lectiu de *tsitsika*<sup>59</sup>, una invocació als avantpassats durant la qual se'ls demana de participar en el jurament col·lectiu -com membres del grups que es consideren- i d'enviar malediccions a aquells

---

<sup>57</sup> La muntanya de Fihasinana (Manandriana, actual Ambohimahasoa) és un indret sagrat, lloc d'entronització dels reis betsileo de la reialesa de Manandriana durant els segles XVII i XVIII.

<sup>58</sup> Objecte allargat de ferro, semblant a una mà de morter.

<sup>59</sup> Sobre el *tsitsika* veure: Evers, S. (1995), *Civilisations de Madagascar: flux et reflux des influences*. Leiden : International Institute for Asian Studies, p. 241-244 ; Raison-Jourde, F. (1991), *Bible et pouvoir à Madagascar*. Paris : Karthala, pg. 385 ; Rosés, M. (2011), "Les pratiques traditionnelles au service des paysans pour la prévention des vols de zébus. L'exemple du *tatao* et du *tsitsika* dans le district de l'Isandra", *Taloha*, 20, <http://www.taloha.info/document.php?id=1160>.

que el transgredeixin. Rajaonarimanana no en precisa la data exacta però es podria situar entre el 1830 i el 1840, temps durant el qual va regnar Andrianantara IV.

Així ho relata Randrianirina:

Explica la història que una vegada Andrianantara IV va fer fixar a terra set vegades els “pilons de fer”: Cinc vegades fou pels descendents “de les cinc mares” de Manandriana, una vegada pels nobles i una darrera pels esclaus. Vet aquí el que hom designa com les “cinc mares”: Els Anakalaza al sud, els Taivato a l'oest, el Sambohery al centre, els Zafindravola al nord i els Kalatsara a l'extrem nord. I vet aquí els juraments de les “cinc mares”. Un representant designat pels juraments havia de parlar i va dir: “Si un dels meus descendents vol la riquesa d'un altre, busca robar-lo, usa la complicitat amb un lladre, o bé si veu un arrossar que pertany a gent humil i vol d'apropiar-se'l, el mateix per un camp, o bé s'empara per sorpresa del bé del seu pròxim, o pretén tenir un dret sobre les aigües de rec d'altres, que aquell no pugui obtenir mai la riquesa ni al nord, ni a l'oest, que els seus ulls es rebentin, que les seves orelles esdevinguin sordes; si passa l'aigua, que el cocodril se'l mengi, si resta a terra ferma, que l'escorpi el piqui, que l'arròs que planti no li produeixi, que les bèsties que cuida no li visquin! Que tots aquests mals li arribin si busca suprimir una vida humana, si es deixa corrompre per diners o riqueses, si fa fals testimoni! Però si vol fer el bé i posseir allò a què té dret, llavors, que prosperi, que obtingui nombrosa prosperitat”.

I vet aquí pel que es refereix als esclaus : “Si un esclau, un descendent d'esclaus, esdevé pròsper, i que a la mort del seu amo ell vulgui ser amo dels béns d'aquest, llavors, que els fills no li visquin, que no trobi res per menjar, que no trobi on viure, que res del que planti li floreixi”. I pels juraments dels nobles : “Si ha fet el jurament dels “pilons de fer”, que prengui cura de no pretextar que és noble, que la seva paraula és sagrada per emparar-se del zebú d'un altre, de la seva vaca lletera, dels arrossars fèrtils d'alguna persona, de l'esposa d'un home absent! Si fa això, que desaparegui per sempre, que no resti res d'aquesta persona, que no tingui cap descendent! Però si ell respecta l'equitat, llavors que prosperi, que la seva progenitura no s'esgoti; que regni eternament”.

Hi va haver tres rics que varen actuar contra aquestes prescripcions. Un d'ells era Rasambofenovala, d'origen Taivato, habitant a Vohipito a l'oest de Mirary. Tenia un gran parc amb mil zebús. Quan trobava alguns vedells morts els feia coure amb grassa d'animal. Tenia per veí un pobre anomenat Itsiary, que posseïa dues vaques grasses. Aquestes es van barrejar per atzar amb el bestiar de Rasambofenovala, que les

va matar i se les va menjar. Quan Itsiary va portar l'afer al rei, el ric va respondre que ell no sabia què fer amb el que pertany a Itsiary, mentre que el seu bestiar li era suficient més enllà de les seves necessitats. No obstant, el rei va enviar un espia, que va sentir al “degollador” parlar així : “He de prendre la grassa de Vory o de Hararay?”. Així es va saber que havia matat les vaques d’Itsiary ja que els seus noms eren Ivory i Hararay, fent honor al color de la seva pell. Se li va fer aprendre la lliçó, però fou en va ja que era un ric personatge. El rei va restar desolat.

El segon ric vivia sota Angavo, al nord de Fihasinana. Tenia cura d’un grup de gossos, fet que havia convertit la seva propietat en impenetrable. Tot i els retrets del rei, ell responia que eren els guàrdies dels seus zebús. Això entristia al rei.

El tercer ric, Raralamoka, habitava a la vora del bosc. Posseïa milers de zebús. Un dia, unes princeses buscaven crancs de riu prop dels arbres. Veient aquestes bèsties tan nombroses i grasses demanaren pel propietari i els van respondre que era Raralamoka. Aquest es va casar amb una de les joves. I n’informa al rei que l’interroga: “Per què deshonres una princesa, tu, un esclau?”.

Aquest va respondre: “És ella que demana. Com hauria pogut desdenyar una princesa? Per mi hagués estat una feinada, oi que hauria estat declarat culpable si l’hagués refusat?”

El rei fa venir la jove i li pregunta: “Et rebaixes a casar-te o a tenir relacions amb un esclau?” Ella respon: “Pare, prefereixo descendir i ser saciada, que ascendir i passar gana”. Es maten els zebús de Raralamoka a títol de compensació per aquest mal casament. “Son tots els zebús de Raralamoka”, s’assegura el rei. “Són tant nombrosos que un no sabia si els ajunta tots”, responen els servents.

A continuació, el rei reuneix a tot el poble per interrogar-lo i saber si tothom comparteix aquests pensaments o si només es tracta d’idees que vénen únicament dels tres rics.

Hom respon: “Tot va bé donat que és del seu grat”. I Andrianantara declara: “Això m’entristeix, de veure que aquestes idees no són només dels rics sinó que tots les compartiu! No obstant, jo detesto l’orgull i la vanitat, i vet aquí el que dic: Si els homes lliures es comporten així en aquest país, jo els maleeixo, que no arribin a tenir mil zebús, i si n’arriben a tenir mil, que no tinguin cap descendent per heretar-los”.

La força del jurament col·lectiu de *tsitsika* recau no tant en el càstig que es rep en cas de trencar el jurament, sinó en el perjuri, en el fet de faltar al jurament establert amb els avantpassats. És per això, que la crònica dels set “pilons de fer”

d'Andrianantara acaba amb una segona imprecació del monarca en la qual invoca la pitjor de les desgràcies per aquells que transgredeixin les seves disposicions, no tenir descendència.

D'altra banda, pel que fa als costums jurídics, Dubois (1938) presenta una relació de premisses sobre l'adquisició i la pèrdua d'arrossars que resulta interessant per l'anàlisi jurídica. En aquest cas no es tracta d'un codi, sinó que és el propi Dubois qui enumera aquestes premisses emparant-se en el dret oral betsileo. L'aplicació d'aquestes regles es pot situar a principis de la colonització merina, entre el 1820 i el 1830, encara que l'autor no les presenta com una imposició merina sinó com a principis jurídics betsileo. El text de Dubois és el següent:

Com s'adquireixen els arrossars:

1. Per herència: L'arrossar prové de l'avi, que l'ha arreglat. Era un terreny sense cultius i ell l'ha transformat. O bé l'ha obtingut per l'herència dels seus pares, els quals, al seu torn, també l'han heretat.
2. Per compra: Existeixen dos tipus de venda: el *varo-belona* (venta "viva"), és a dir, la venda amb dret a recuperació, i el *varo-maty* (venta sense retorn), o sigui, la venda definitiva. Si es tracta d'una venda definitiva es duen a terme les formalitats oficials necessàries per validar-la. En canvi, la venda amb possibilitats de recuperació dóna lloc a diferents condicions: Bé es determinen els anys al cap dels quals l'arrossar ha de retornar al venedor, bé l'arrossar resta prestat fins el pagament del deute. Els terminis per a la restitució es poden ajornar segons les circumstàncies i els termes de la convenció.
3. Per intercanvi: L'intercanvi es realitza per raons de comoditat. S'intercanvia per exemple un arrossar massa allunyat de la casa per un de més proper. Es pot dur a terme també amb zebús.
4. Per donació de l'*hova*: L'*hova* regala l'arrossar pels serveis prestats. Es cedeix de tal manera que els descendents el podran tenir en herència i els fills del príncep que ha fet el do no podran reclamar-lo.
5. Per causes diverses: Per exemple donacions dels prínceps als seus soldats o de pares a fills per voluntat pròpia i en vida.

Com es perden els arrossars:

1. El més corrent és per una obligació judicial, per exemple per pagar deutes, o per sufragar les despeses de funerals.

2. Com efecte d'un càstig legal resultat d'un *kitomboka* (reclamació de drets antics de la família extensa) que es realitza en els casos següents:
  - a/ Els *zazamanaraka*, fills de mare però no de pare. Al casar-se la seva mare amb un altre home que no li és pare, hom pren respecte aquest l'estatut de *zazamanaraka* i li pot demanar els seus arrossars.
  - b/ Els oncles i tietes que fan valer els seus drets de germans o germanes d'un difunt per reclamar la part dels arrossars d'aquest al·legant que ells ja l'havien heretat dels pares o que l'havien comprat en comú. Per als fills del difunt els és difícil moralment mantenir-se enfrontats amb aquests familiars i, sovint, cedeixen l'arrossar o paguen força diners per acabar el conflicte, fet que els porta moltes vegades a haver de demanar un préstec.
  - c/ Els soldats que han de cobrir un lloc lluny de casa seva i se'ls dóna una *hetra* (renda).
  - d/ Un *hova* que es pretén ofès i vol una compensació per l'enfrontament.
  - e/ Els colons que acaben d'instal·lar-se al país i busquen fer-se adjudicar terres.
3. En forma de *tandra hova*, regals que cal fer als *hova* per la mort d'alguna persona sense orígens nobles, de família ordinària, que és important per algun motiu. Els *hova* es diuen fills del mort i, per tant, amb dret a una part de l'herència.

La rellevància d'aquest exemple recau, d'una banda, en el fet que permet constatar per escrit uns costums jurídics sobre la propietat de la terra, i de l'altra, en la relació que es pot establir amb el moment actual. Aquesta relació es presenta certament interessant, donat que, si bé actualment la disposició de la terra està subjecta legalment a llei nacional, d'acord amb Kottak (1980) a la pràctica, els terrenys es cultiven i es traspassen d'acord amb els costums ancestrals del país.

Múltiples exemples recents revelen la vigència del conflicte entre el dret estatal i el costum jurídic local de les comunitats en relació a la propietat i l'ús de la terra. L'ambigüitat entre l'aplicació d'ambdós drets es fa palesa habitualment en l'adquisició i l'ocupació de la terra<sup>60</sup>. L'adquisició de terrenys per herència dels avantpassats, com es descriu al text de Dubois pel 1800, avui en dia segueix el mateix procediment. Igualment succeeix per als casos d'intercanvi o per les donacions de pares a fills, que, sovint, acaben sent transaccions orals que presenten una forta contradicció amb el que

---

<sup>60</sup> En el capítol 7 es portarà a terme una anàlisi exhaustiva sobre els conflictes sorgits per raons vinculades al territori com la possessió, la propietat o l'ocupació de la terra.

estableix la llei, la qual prioritza els contractes escrits, originant-se greus conflictes locals. En relació a la pèrdua dels arrossars o d'altres terrenys també s'identifiquen força similituds. Els casos de la pèrdua de les terres a causa dels deutes, per al pagament de funerals o per les reclamacions entre parents, es podrien transferir al betsileo rural del segle XXI sense poder identificar-hi canvis significatius.

### **3.4. La colonització francesa dels drets malgaixos**

Madagascar esdevé protectorat francès el 1890 i el 1896 es converteix en colònia. El 1946 passa a ser “Territoire d'autre mer” i no és fins el 1958 que obté un primer nivell d'autonomia com a República malgaixa dins la comunitat francesa. Finalment, el 1960, accedeix a la independència.

Si bé en un principi podria semblar que els colonitzadors francesos volien mantenir les institucions jurídiques locals, en realitat aquest període va comportar una profunda reestructuració d'aquestes. La lògica jurídica dels colonitzadors estava clarament subordinada a una lògica política i, per tant, la pervivència dels drets locals depenia en gran mesura del desig del colonitzador, que va percebre-les com un objecte potencialment polític que calia dominar. En aquest sentit, els francesos varen aplicar diferents mètodes per al control i domini del dret malgaix durant el període colonial.

A l'anomenada etapa de pacificació (1896-1905) l'objectiu principal fou el d'acabar amb el domini merina i “pacificar” en primer lloc l'Imerina i després les altres regions. El general Galliéni posà en pràctica la “política de races” amb la qual va suprimir l'hegemonia merina posant al capdavant de l'administració de les províncies els caps locals, que substituïren als administradors merina precedents. Galliéni, per mitjà d'aquesta política, pretenia suprimir l'antiga hegemonia merina per tal que el comandament francès fos acceptat més ràpidament i esdevingués més eficaç fent-lo aplicar pels propis caps tradicionals.

Durant el període colonitzador s'aplicaren tres reformes que varen afectar profundament el desenvolupament dels drets locals. En primer lloc, l'aplicació del codi de l'indigenat<sup>61</sup> a partir del 1901. Aquest codi distingia la població en dues categories: Els ciutadans francesos i els subjectes francesos. Els subjectes francesos estaven privats

---

<sup>61</sup> Es tracta del marc legal que França va aplicar a les seves colònies des del 1887 fins el 1946. Concedint un estatut legal inferior a la població de les colònies, França va poder dirigir els territoris colonitzats sense haver de donar forçosament els drets francesos a les persones que hi vivien.

dels seus drets polítics i en el pla civil només conservaven el seu estatut personal, d'origen religiós o costumari. En matèria repressiva, els malgaixos conservaren la potestat de jutjar els delictes comesos entre ells en els tribunals indígenes amb la seva llei, però se'ls va prohibir aplicar aquelles penes que si bé eren admeses pels seus costums es mostraven contràries als principis d'humanitat francesos. De tota manera, aquesta organització de la justícia durà fins el 1945, quan tres decrets la modifiquen profundament. En primer lloc, els tribunals indígenes de segon grau van ser suprimits i la seva competència es va transferir al tribunal suprem francès. Finalment, el 1946 es va suprimir tota la justícia indígena en matèria repressiva en els "Territoires d'outre-mer".

En segon lloc, es decretà l'obligació d'aplicar el dret francès quan el dret malgaix es considerés insuficient, fent que l'ordre públic colonial pogués desestimar les disposicions locals que considerés inadequades. Aquesta política va comportar diverses conseqüències per als malgaixos. Per exemple, algunes relacions jurídiques existents en el dret malgaix quedaren sense reglament i, per el cas de legislacions altres que la merina -com la betsileo- donat el poc coneixement que en tenien els colonitzadors es derivaren ràpidament en el recurs a la llei francesa.

Respecte una de les institucions jurídiques més significatives al betsileo i l'Imerina, el *fokonolona*, el 1902 es va emetre un decret pel qual els *fokonolona* mantenien les seves atribucions jurídiques. És a dir, podien regular mitjançant l'arbitratge però calia que aquest es consignés als registres del govern. S'admeté també que els *fokonolona* poguessin establir convencions col·lectives, si bé sota reserva de la responsabilitat col·lectiva dels *fokontany* i del control dels administradors, funcionaris malgaixos designats pel govern colonial. El resultat d'aquesta política significa la pèrdua de poder respecte una època anterior i, a més, el *fokonolona* es buida de contingut, des del discurs polític colonial.

Condominas (1961) descriu aquesta situació precisant que l'evolució històrica transforma el *fokonolona* en *fokonolona* administratiu, no obstant, el *fokonolona* clan segueix existint i marcant la vida social malgaixa. Per Condominas (1961: 113) el poder colonial francès assimila el *fokonolona* a la seva administració municipal i, per aquest motiu, l'estén a tot el país "on, malgrat tot, no es podia invocar l'existència d'una tradició semblant a aquella de la que s'havia pres el nom". En aquest sentit, Appolis (1963) subratlla que si bé és evident el control que s'exerceix sobre els *fokonolona*, fora de l'Imerina el *fokonolona* no existeix com a tal, sinó que són convencions familiars que

no desapareixen durant aquesta època, perquè ni tant sols són conegudes per l'administrador colonial.

En tercer lloc, es formalitza la superioritat del dret merina del segle XIX sobre els altres drets locals. El 1900 es decreta que l'únic dret local aplicable és el dret codificat merina, concretament el codi dels 305 articles. La raó que esgrimeix el govern colonial es refereix al fet que el dret merina es troba ja codificat i, per tant, es pot transmetre immediatament, mentre que l'accés als altres drets és molt més difícil. Per solidificar aquesta política i unificar l'administració indígena, a partir del 1904, i per mitjà d'un decret, s'estableix que es facin extensibles a tot el país les regles aplicades fins el moment a l'Imerina. Pel cas del betsileo, Fianarantsoa és assimilada a l'Imerina el 3 de maig del 1911.

En aquestes condicions, què subsisteix del dret local betsileo? El relativament acceptat pluralisme jurídic durant la colonització merina sembla desaparèixer durant el període colonial francès. Diversos autors (Deschamps 1972, Ortolland 1993, Sermet 2009) opinen que el dret local malgaix queda realment afectat amb el pas de la colonització francesa. Bernard Magnes (1953:5), administrador de la "France d'outre-mer" duu a terme un treball etnogràfic sobre els costums tsimihety -en particular dels costums matrimonials- on fa constar la seva reflexió: "Aquesta és l'organització que trobo a la meua arribada. Més endavant varen destituir els dirigents merina. S'aplicà la política de races, després vingué l'organització administrativa "a l'occidental" i la influència dels caps de família va disminuir. L'organització patriarcal mor". És innegable que la colonització francesa exerceix una forta influència en l'evolució del dret betsileo i dels altres drets locals de Madagascar, però també és cert que es mantenen les institucions referents a la família i a la propietat així com nombrosos costums jurídics. Malgrat el decret de 1904, com recorda Ottino (1963), moltes de les "novetats" jurídiques franceses només s'aplicaren a l'Imerina, fora d'allà no s'arriben a conèixer i les noves organitzacions penetren de manera molt superficial a les zones rurals de les províncies. Rarijaona (1967) subratlla aquest fet referint-se al manteniment de les funcions del dret col·lectiu de propietat a les comunitats rurals del sud-est de Madagascar, les quals són preservar la cohesió del grup i el vincle a la terra ancestral. Rarijaona (1967) manifesta que un camperol del sud est es podia beneficiar del dret d'ús de les terres col·lectives si residia al poble, era bon veí, col·laborava en els treballs col·lectius i prestava ajut als altres membres. Tot i així, remarca que a finals del període colonial, el dret local de la propietat es presenta força modificat, en primer lloc, per la



seva individualització. La venda de la terra va tendint a ser un contracte entre dues persones i, a més, el dret local de la propietat es dessacralitza progressivament i el caràcter sagrat es limita essencialment a les terres ancestrals, on la presència de la tomba és el criteri determinant.

Ottino (1961) aporta un segon exemple del manteniment del costum, en aquest cas de la costa oest de Madagascar. Explica Ottino, que el 1939 el propietari d'un terreny inscrit marxa a França reclutat per la guerra. Allà el fan presoner i s'hi queda fins al final de la guerra. Quan retorna a Madagascar, el 1946, troba el seu terreny ocupat per gent del poble, que el creien mort. Per tornar a posseir les seves terres intenta fer actuar al *fokonolona* i mostra els títols de propietat. La decisió del *fokonolona* és que no hi ha recurs, que la gent que el creia mort haurien actuat de bona fe i, per tant, és lògic que es quedin la terra. L'adverteixen que és inútil que faci actuar l'administració perquè les decisions d'aquesta restaran sense efecte. L'interessat es troba sense recurs ni en el marc jurídic nacional ni en el local. No sabent què fer, decideix consultar l'*ombiasy* i aquest li declara haver tingut un somni: la gent que cultiva les seves terres mor. La gent que cultiva les terres van a veure l'*ombiasy*, que té un nou somni, està convençut que per satisfer els desitjos sobrehumans cal dividir la terra en dos. Així, l'interessat només recupera la meitat de la terra que jurídicament li pertany sencera.

El cas que presenta Ottino il·lustra la supervivència del costum jurídic. L'ex-militar, propietari regular, coneix els seus drets però no gosa fer-ne valor davant el *fokonolona*, a més, la situació només pot ser desembrollada per l'*ombiasy*, un personatge estretament lligat al món sobrenatural.

Segurament no es pot parlar de pluralisme jurídic durant l'època colonial francesa a Madagascar, però, no obstant, igualment no es pot obviar el fet que els costums jurídics no desapareguessin durant els més de 60 anys que va durar la colonització.

### **3.5. La inclusió del costum jurídic a l'Estat de dret malgaix independent**

El 1960, els legisladors independents emprenen una revisió del codi civil malgaix prestant una atenció particular als aspectes relacionats amb el dret de família.

Per a la redacció del nou codi civil es presenten dues possibilitats, a priori incompatibles: Bé replantejar completament el dret precedent, bé reprendre aquest dret -prèviament revisat- i privilegiar una situació de continuïtat. Per Ramangasoavina

(1964a), Ministre de justícia a l'època, el futur codi civil ha de respectar els costums però, igualment, ha de reflectir la voluntat d'unificació i progrés del poble malgaix.

D'aquesta manera, donat que els propòsits primordials dels legisladors són unificar el dret malgaix per al conjunt del territori, respectar la diversitat dels drets locals en la mesura del possible i, alhora, inculcar la idea de progrés a la societat malgaixa, l'opció que es presenta més factible és la de reconciliar els diferents ordres jurídics existents. En aquest sentit, es pren en consideració tan el costum jurídic local, que consta a les codificacions del segle XIX, com el dret colonial francès. El resultat és una extensa producció de textos legislatius de dret civil en relació a la identificació de les persones, el matrimoni i la filiació i el patrimoni, que es succeeixen durant la Primera República malgaixa (1960-1972).

Tanmateix, existien molts altres drets locals, a banda del merina codificat, que no estaven escrits. Aquests drets mostraven algunes contradiccions amb el dret merina, per exemple en relació a la manca de dret de successió per als fills nascuts fora del matrimoni, vàlida per l'Imerina però no per a moltes altres regions, on es practicava la poligàmia. El legislador independent és plenament conscient de la importància d'aquests costums jurídics per la població que pretén legislar<sup>62</sup>, tot i així, l'enorme voluntat de reflectir una unitat jurídica en el codi civil dificulta la redacció d'un codi que cristal·litzi aquestes diferències jurídiques. En relació al codi penal, Raharijaona (1965: 9) proposa que:

El legislador trobi un sistema original, adaptat al país, d'incriminació i sanció per certs delictes. No hi ha d'haver una mesura comuna contra un lladre, un sàdic, un estafador i el camperol que destrueix per ignorància, fa pasturar els zebús a llocs prohibits o es creu, amb raó, propietari de la terra que cultiva. Si les penes són les mateixes (presó i multes), la intenció culpable no és la mateixa. Per què no es conceben, per l'aplicació de la legislació penal rural, sancions originals, com la

---

<sup>62</sup> Ramangasoavina (1964b: 10) atesta la plena consciència del govern de l'època de la importància dels costums jurídics: "L'estudi de les lleis i els costums és inseparable dels estudis etnosociològics o fins i tot psicològics de la societat tradicional. El dret en el sentit romà del terme juga un rol secundari. El fonament de l'ordre social, de l'organització de la societat, es constitueix pels *fomba* que prescriuen el que es fa i el que no, el que és *fady*, el que ha de ser a totes les circumstàncies de la vida social i jurídica de l'individu. L'existència d'aquestes prescripcions que lliguen a l'individu en una xarxa d'obligacions explica la perpètua confusió que fa el malgaix entre el dret, les conveniències, la moral, l'equitat... L'ordre social està regulat fins el mínim detall pels *fomba* i els *lovan-tsofina* que exclouen la idea de prescripció general i incondicional que s'imposa a tots i neix de la voluntat del legislador. I si hi ha llei, aquesta llei no s'accepta ni es segueix si no està conforme al costum".

restauració d'una parcel·la cremada, la reparació del treball, la reconstrucció de l'obra destruïda o un altre treball en desenvolupament? Així es restablirà amb la tradició malgaixa, en la qual la pena ha estat sovint confosa amb la reparació pecuniària anomenada *vonodina*.

La proposta de Raharijaona es refereix principalment a aplicar penes adequades tan a la falta comesa com al marc social i cultural d'aquell que ha de complir-la.

El govern de la Segona República (1975-1992) opta per no continuar la reforma legislativa del dret de les persones, excepte en la llei del 20 de juliol del 1990, relativa a la repartició dels béns matrimonials, que introdueix, a l'article 16, el principi d'igualtat entre cònjuges. La repartició de béns s'efectua segons el règim de *zaza-mira*, que en dret malgaix significa repartició per meitats i es posa fi a la regla del *kitai telo andalana*, la repartició a raó d'1/3 per l'esposa i 2/3 pel marit.

La política d'aquest nou govern es fonamenta en el centralisme democràtic i pren al *fokonolona* com un dels seus pilars fonamentals. Teòricament, els *fokonolona* adquireixen una autonomia jurídica completa, a la pràctica el control de l'Estat sobre les persones escollides per dirigir els *fokonolona* és enorme. L'ordenança 73-009 del 24 de març del 1973 estableix que el *fokonolona* està constituït per "una o més comunitats de persones que viuen en una part del territori nacional anomenat *fokontany*, dotat d'una personalitat moral que delibera en assemblea general i constitueix una col·lectivitat territorial descentralitzada. Per majoria dels seus membres, i no per unanimitat, pot elaborar els *dina*<sup>63</sup> o reglaments col·lectius". Essent així, se'ls reconeix el poder de conciliació i arbitratge, però l'arbitratge ha de ser homologat pel tribunal de primera instància abans de poder executar-se, ja que es comprèn com un veritable judici que es pot apel·lar al tribunal.

El *fokonolona* es converteix en un instrument polític per al govern centralitzador de la Segona República. Com afirma Andriananirina (2000:3):

Les regles de participació del poble en l'exercici de la democràcia local es basen en el fet que, en el seu territori, el *fokonolona* representa el poder revolucionari en tots els àmbits, l'administratiu, el legislatiu i el jurisdiccional. La participació del *fokonolona* en la democràcia local es

---

<sup>63</sup> *Dina* és el nom que reben les regles o convencions col·lectives establertes en una comunitat o entre diverses comunitats per regular aspectes de l'organització social. En el capítol següent, consagrat íntegrament al *dina*, es duu a terme un repàs històric de la seva evolució.

formalitza amb el *dina*, que l'Estat reconeix mentre estigui ben formalitzat, ja que realment regula les relacions socials sense que la justícia estatal hi intervingui.

Així, d'acord amb Dez (1974), durant aquest període cal concebre el *fokonolona* com un organisme de dret públic encara que seguint els principis del dret privat.

La Tercera República (1992-2009) aprova una Constitució on es consagra expressament el principi de la separació de poders. Auer (1994) explica que el President de la República i el govern ostenten el poder executiu, l'Assemblea Nacional i el Senat el poder legislatiu i el Tribunal Constitucional, el Tribunal Suprem i la resta de tribunals el poder judicial. Per primera vegada des de la independència, Madagascar es configura jurídicament com un Estat de dret amb un model parlamentari.

Parlar del dret betsileo tal i com s'ha fet per a períodes històrics anteriors ja no és possible. Dins l'ordre jurídic malgaix actual, el dret betsileo, així com els altres drets locals, es considera inclòs en el costum jurídic de tot el país. Quan el dret estatal malgaix pren en consideració el costum jurídic aquest no es diferencia, en un nivell teòric o abstracte, com propi d'un o altre grup. Tanmateix, cal considerar que quan un jutge pren en compte el costum, aquest es troba amb el costum del lloc on s'està produint el judici.

Tal i com s'ha explicat anteriorment, el dret civil malgaix, que assenta les seves bases els anys 1960 amb la redacció del codi civil encara vigent, es recolza tan en la llei com en el costum, però cal qüestionar aquí: Quin és el lloc formal del costum com a font de dret en l'ordre jurídic malgaix?

Raharijaona (1968) pren l'ordenança del 19 de setembre de 1962 relativa a les disposicions generals de dret internes i dret internacional privat i la llei del 19 de juliol de 1961 sobre la creació del Tribunal Suprem amb l'objectiu d'analitzar on es situa el costum malgaix a finals dels anys 1960. A l'article 11 de l'ordenança del 19 de setembre de 1962 es decreta que:

Els costums de les parts s'admeten com una font d'inspiració del jutge en cas de silenci, insuficiència o confusió de la llei (subsidiarietat del costum en relació a la llei o costum *secundum legem*); els costums de les parts han de ser certs, perfectament establerts i no han d'entorpir l'ordre públic (conformitat del costum a la llei o impossibilitat del costum *contra legem*); la invocació del jutge de fonts no escrites, en cas de silenci,

insuficiència o confusió de la llei, ha de concernir, en prioritat, els principis generals del dret i, a títol subsidiari, els costums i tradicions de les parts (primacia dels principis generals sobre el costum).

D'altra banda, la llei del 19 de juliol de 1961 sobre la creació del Tribunal Suprem disposa, a l'article 5, que la violació del costum s'assimila, en tant que mitjà de cassació (anul·lació), a la violació de la llei. Un costum té valor de llei mentre no sigui abrogat per una llei nacional que reguli la mateixa matèria (record de la seva natura *secundum legem*).

En la seva anàlisi, Raharijaona (1968) identifica quatre relacions possibles entre la llei estatal i el costum: Primer, el costum és aplicable en virtut d'una remissió exprés de la llei<sup>64</sup>; segon, el costum és aplicable per insuficiència de la llei; tercer, el costum és aplicable en absència de la llei i, quart, el costum està integrat en la llei.

Els últims anys s'han debatut i qüestionat àmpliament les relacions entre la llei i el costum plantejades per Raharijaona a finals dels anys 1960. Sermet (2009:33-35) ha proposat una nova elaboració respecte a la relació entre la llei i el costum malgaixos basant-se en diversos exemples. L'anàlisi de Sermet estableix:

Primer, equivalència entre costum i la llei. L'exemple proposat és l'article 25 de la llei del 4 de juliol de 1968 relativa a successions, testaments i donacions on es preveu que el testament pugui ser sempre revocat. El costum codificat a l'article 232 del codi dels 305 articles s'expressa en els mateixos termes i aquesta disposició es va incloure en el codi civil del 1960.

Segon, negació del costum. L'exemple plantejat és el de la llei del 20 de juliol de 1990 (completant i modificant l'ordenança 62-089 de l'1 d'octubre de 1962 relativa al matrimoni). La llei desestima oficialment el règim del *kitay tela an-dalana* (repartició de 2/3 de béns comuns per l'espòs i de 1/3 per la dona). Anteriorment, el legislador donava als esposos la possibilitat d'eliminar-ho per contracte de matrimoni, a partir de 1990 és la pròpia llei la que ho elimina.

Tercer, la llei designa el costum com a font formal de dret. L'ordenança de l'1 d'octubre de 1962 relativa al matrimoni preveu, a l'article 55, el dret de la dona a deixar

---

<sup>64</sup> La remissió és una tècnica legislativa que consisteix en la referència que fa un text legal a una altra disposició, de tal manera que aquesta darrera s'ha de considerar part de la normativa que ha inclòs la norma de remissió.

provisionalment el domicili conjugal segons les condicions que estableix el *misintaka*<sup>65</sup>. Aquest costum atorga a la dona la possibilitat, que l'home no té, d'actuar d'aquesta manera i és reconegut a tot el país.

Quart, la llei accepta tenir en compte el costum però pot intervenir. La norma es fonamenta parcialment en el costum jurídic, parcialment en les lleis nacionals. Sermet presenta l'exemple de l'article 76 de l'ordenança de l'1 d'octubre de 1962, que preveu que en cas de separació, la custòdia de l'infant correspon segons les regles tradicionals. La llei, però, pot desestimar-ho quan la identitat de l'infant va en sentit contrari.

Cinquè, extensió legislativa del costum. Es refereix als casos en els quals la llei amplia el que estableix el costum. Sermet presenta de nou l'exemple del costum del *misintaka*, que dóna dret a la dona a deixar provisionalment el domicili conjugal. L'article 55 de l'ordenança de l'1 d'octubre de 1962 relativa al matrimoni estén aquest dret a totes les dones, inclòs aquelles que no tenen estatut personal<sup>66</sup>.

Sisè, la llei absorbeix el costum. És a dir, la llei codifica el costum, que perd la seva natura. L'exemple suggerit és el decret del 16 de gener de 1963 que designa el cap del poble o del barri com l'autoritat encarregada de constatar el compliment de les cerimònies tradicionals.

D'acord amb la categorització de Sermet, el lloc del costum jurídic avui en dia és variable, oscil·lant entre la total acceptació i la negació absoluta. Tot i així, una de les formes més comunes de presentar el costum jurídic és codificat per la llei. Com ho veurem desenvolupat en els capítols 7 i 8, el cas dels *dina* n'és l'exemple paradigmàtic actualment.

### **3.6. El tafotona**

Disposats estratègicament en diferents espais dels pobles, els *tafotona* s'erigeixen com a monuments de protecció per als seus habitants i, al mateix temps, contenen, de manera figurada, els bons costums a seguir per a cada domini que

---

<sup>65</sup> S'acorda el dret de la dona al *misintaka* quan el marit falta greument a les obligacions i deures del matrimoni. Per fer-ne efecte, la dona ha de residir a casa dels seus pares o de parents propers durant un temps que no pot superar els dos mesos. Quan aquest temps ha expirat, el marit té l'obligació de fer el *fampodiana* (donació del marit i/o la seva família a la dona o a la seva família en forma de diners o zebús) acompanyat dels seus pares o parents propers. De tota manera, la dona pot tornar al domicili conjugal per voluntat pròpia abans que finalitzi el termini.

<sup>66</sup> Dones no casades o en una situació d'irregularitat.

protegeixen. Amb el temps han acabat esdevenint el continent simbòlic de les lleis orals de cada grup.

Solondraibe (1988) afirma que el *tafotona* és un document material, reflex i manifestació de creences, costums i tradicions dels antics betsileo, ja que antigament tenien el poder d'unir i reunir els móns visible i invisible. Els *tafotona* són també un testimoni d'ocupació, per tant, testimoni d'un dret, la materialització d'un tipus de pla cadastral *avant la lettre* (Solondraibe, 1994).

El terme *tafotona* sorgeix de la combinació dels mots “*tafy fototsa*” o “*tafo fotsotsa*” i es pot traduir per “teulada de la base” relacionant-ho amb la primera pedra d'una construcció. Així, “*tafy fototsa*” testifica la pertinença a un lloc per primera vegada i “*tafo fotsotsa*” fa referència a la protecció d'una base, és a dir, a la defensa del lloc construït davant l'arribada d'altres grups. De tota manera, la protecció no tan sols va dirigida a incursions enemigues sinó també als mals destins. Erigint els *tafotona* es demanava la benedicció dels avantpassats per salvar tots els obstacles i apareixia un testimoni de la fundació del lloc, convertint-lo en punt de trobada pel culte als avantpassats. A més, el *tafotona* també era un símbol de propietat pel grup o l'individu fundador, que podia expressar la noció d'anterioritat i la perpetuïtat del dret de propietat.

El *tafotona* fundacional s'ubicava en el *vala* (parc de zebús) i rebia el nom de *tafotom'bala*. Quan en un *vala* hi convivia varis *foko*, el *tafotona* del *vala* provava qui era el fundador del lloc i quins havien ocupat el *vala* posteriorment. El *tafotom'bala* es materialitza sovint amb un cúmulo de pedres seques envoltat de plantes, normalment un *amontana* (arbre de llarga vida), un *aviavy* o un *nonoka* (ambdues ficus), símbol de poder, que té la doble funció de recordar el dia de la inauguració del parc de zebús i d'assegurar la protecció del lloc. La funció protectora dels *tafotom'bala* es va reforçar durant els segles XVIII i XIX amb amulets protectors. Solondraibe (1988) menciona, per exemple, els *aody fiarovan-tena*, amulets que protegeixen els habitants del *vala* de malalties, catàstrofes naturals o mals esperits. Cada membre havia de portar el mateix *aody fiarovan-tena* que estava ubicat al parc de bous. Els *aody tsy rokaka*, amulets que donaven vitalitat per afrontar als enemics i per dur a terme els treballs quotidians. Es portaven penjats al coll i alguns fragments s'enterraven en els *tafotom'bala*. Els *aody fiaro tolaka*, amulets per combatre els esperits malvats, que es plantaven als *tafotom'bala* i els membres també portaven amb ells. Els *aody vaio loha*, per fortificar la ment i ser capaços de respondre els atacs enemics. Els *aody biby*, per a la protecció de

picades d'animals verinosos o grans animals perillosos. Els *hazavo*, contra les inclemències del temps i els *hazary*, per protegir els zebús de malalties i lladres.

Amb el temps van sorgir altres tipus de *tafotona* per englobar tots els aspectes que necessitaven ser salvaguardats. Cada *vala* optava per una diversificació específica segons les seves necessitats i els noms dels *tafotona* també variaven segons la localització del territori on es situés el *vala*.

Els *tafotona* més habituals es detallen a continuació: El *tafoton-teny* o *tafotom-bohitra*, *tafotona* de les muntanyes o els terrenys de pastura. Ubicat en un terreny rocós de difícil accés, prop del lloc on pasturen els ramats per protegir-los contra els lladres, les malalties, els veïns gelosos proveïts d'amulets danyosos i la sequera que afecta les pastures. El *tafotom-bary* o *tanibary*, reservat pels arrossars, consisteix en petites piles de pedres seques que s'hi col·loquen enmig. Protegeix de gelades, inundacions o plagues de llagosta, així com també de lladres o esperits dolents que es vulguin instal·lar als arrossars. El *tafotom-boly*, pels cultius de secà com la mandioca, el moniato o el blat. El *tafotona* els protegeix de les inundacions, el vent, els lladres o les plagues de llagostes. El *tafoton-drano* o *tafotom-pasana*, per domesticar l'aigua i els mals esperits que pugui contenir. Domesticar l'aigua significa evitar que els rius es desbordin per tal que no inundin els arrossars o els altres cultius. El *tafotona* també evita els atacs dels cocodrils o altres animals. El *tafoton-tranobe* o *tafoton-dapa*, el *tafotona* de la casa es col·loca davant la casa del cap per reforçar al cohesió del grup i simbolitzar la seva autoritat. El *tafoton-dapa* també s'ubica prop de la resta de cases per protegir-les.

Si bé amb el temps el *tafotona* va perdre part del poder que tenia durant el segle XIX en l'organització de la vida social de les comunitats, gran part de la població rural betsileo va seguir confiant en el seu poder i dirigint-hi les seves pregàries i peticions. Per exemple, Solondraibe (1988) destaca el cas dels *tafotona* del riu Matsiatra al seu pas per Vohivato. Un seguit de *tafoton-drano* que han evitat que els cocodrils ataquessin a les persones.

La protecció que s'obté seguint les regles associades a cada *tafotona*, unes regles llegades pels avantpassats, s'entenen com a *fady* (tabús) i no es poden transgredir pel bé de la comunitat i de cada un dels seus membres. Aquests *fady* sorgeixen principalment a raó de fets concrets viscuts en el passat que condueixen a la necessitat de protegir alguna cosa o bé per iniciativa dels avantpassats segons les seves creences.

És per això que, d'acord amb Solondraibe (1988), els motius principals per erigir els *tafotona* solien ser la protecció de l'home contra el mal, els mals destins i la mala



sort, les incursions enemigues i els atacs de grups veïns propers o llunyans i, finalment, per demanar la benedicció i la sort als avantpassats. En definitiva, per viure en pau erigint els *tafotona*, propòsit assolible acomplint els *fady* dictats pels *tafotona*.

Avui en dia, si bé es té cert coneixement de les regles dels *tafotona* locals, sobretot per part dels més ancians, moltes d'aquestes regles ja no es creuen necessàries ja que les necessitats o problemes que les varen motivar han desaparegut o han canviat. És per aquest motiu que algunes de les regles dels *tafotona* han anat caient en desús, no es prenen en tanta consideració o, fins i tot, algunes, han desaparegut. Tanmateix, a les comunitats rurals malgaixes, on l'element sobrenatural sempre hi és present, així com el respecte pel llegat dels avantpassats, el *tafotona* es concep encara com un element significatiu i amb una forta influència per als membres d'aquestes comunitats en forma de superstició o tabú i el compliment de les seves regles s'accepta en termes de protecció. Al mateix temps, el *tafotona*, principalment el *tafotom-bala* (*tafotona* del parc de zebús), continua testimoniant l'ocupació del lloc del primer grup, recordant la data de fundació del poble i simbolitzant la propietat i l'autoritat del grup fundador. D'aquesta manera, el *tafotona* és també un lloc de culte comú per tots els membres d'una família, d'un *foko*, d'un clan o de pobles sencers.

### 3.6.1. Els *tafotona* de Iharanany<sup>67</sup>

Els diferents *tafotona* que es presenten en aquest apartat s'ubiquen en diversos espais del *fokontany* de Iharanany Est, és a dir, que pertanyen a tots els pobles. En aquest sentit, els *fady* i les regles que se'n desprenen són també per a tots els seus membres, per a tots els descendents dels avantpassats de Iharanany. De tota manera, si bé la major part dels *tafotona* s'ubiquen en indrets comuns per a tots els pobles i, com s'ha dit, pertanyen a tots ells, cada poble té també el seu propi *tafotona* protector.

La història oral de Iharanany sembla indicar que l'origen dels *tafotona* i els seus *fady* es troba en els *ombiasy* i els *anankara*<sup>68</sup>, que van arribar al territori acompanyant als descendents de Ravelonandro, els fundadors dels grans regnes betsileo del segle XVIII. Segons explica Rakoto (27/09/09),

---

<sup>67</sup> Les informacions que plasmem en aquest apartat sobre els *tafotona* de Iharanany són fruit del treball de camp dut a terme l'any 2009 en el *fokontany* de Iharanany Est. Les regles de cada *tafotona* s'han obtingut a partir dels relats de diversos informants i s'han codificat posteriorment per fer constar aquí un corpus de llei inèdit per aquestes comunitats i per bona part del sud betsileo. Veure a l'annex fotografies de diferents *tafotona* de Iharanany.

<sup>68</sup> *Anankara* és un mot sinònim d'*ombiasy* (bruixot). Juntament amb els *tsimaito*, els *anankara* són clans nobles descendents d'immigrants àrabs, que els haurien iniciat en l'endevinació. Se'ls situa a la costa sud-est de Madagascar i tenen una reconeguda fama de bruixots.

el *tafotom-bohitra* (*tafotona* de la muntanya), el *tafotona* que prohibeix dir “Iharanany està fosc”<sup>69</sup>, el va crear un descendent d’anankara anomenat Rahala. Persones com ell, d’origens nobles àrabs, van ser els que van crear els *tafotona* de la zona a l’època dels regnes. N’hi havia a molts pobles d’*ombiasy*, però jo sé que n’hi havia a Ankoromamy i Antaravato, el poble del meu pare.

D’aquesta època data el primer *tafotona* protector de Iharanany, situat dalt la muntanya on hi havia el poble fortificat.

Paral·lelament, a Soanitsiriana, un dels pobles de Iharanany, s’hi troba el segon *tafotona* fundacional. Després de la conquesta del territori de Iharanany per part del monarca merina Radama I -el 1820- s’insta a la repoblació del territori. Rasambo, un dels primers pobladors d’aquesta repoblació, es considera el fundador del “nou Iharanany” i Soanitsiriana és el primer poble que funda. Rasambo erigeix el *tafotona* al *vala* de Soanitsiriana, juntament amb l’*hazomanga*<sup>70</sup>, provant qui ha estat el fundador, en aquest cas el clan zafindraraoto del qual era membre Rasambo. Tal i com ho explica Daniel Randrianandrasana (27/08/09):

Al costat de cada *tafotom-bala* fundacional hi ha l’*hazomanga*. Aquí també, el van posar els nostres avantpassats. I durant molts anys, 200 anys, la mateixa planta ha estat aquí. Ve de la regió tanala i creiem que el van intercanviar per gossos perquè per a ells els gossos són sagrats i l’*hazomanga* és sagrat per nosaltres, els betsileo.

Així doncs, a Iharanany es coneix, relativament, l’origen dels seus *tafotona* i les persones que els varen erigir, especialment a partir del 1820. Tanmateix, existeix un cert desconeixement sobre el mateix *tafotona* i el perquè dels seus *fady*, o de molts d’ells. Segons Rapière (08/09/09),

<sup>69</sup> Com s’explicarà més endavant, aquest és un dels *fady* més coneguts a Iharanany, no poder verbalitzar que a Iharanany es fa fosc.

<sup>70</sup> L’*hazomanga* designa la planta anomenada ravintsara (*Agalophillum aromatica*), de la família de les lauràcies. Beaujard (1998: 309) descriu l’*hazomanga* com “un arbre sagrat que creix a l’est de Madagascar, molt utilitzat pels bruixots, present als rituals i amb poders sobrenaturals que li aporten el seu poder sagrat”. Henkels (1999) el descriu com un arbre sagrat amb virtuts màgiques, una espècie de talismà, que “simbolitza la delegació del poder dels avantpassats als descendents i s’utilitza en els rituals a tot Madagascar. Per mitjà de l’*hazomanga*, els caps dirigeixen les cerimònies ancestrals i fan respectar totes les regles”. Sobre les diferents definicions d’*hazomanga* veure: Hebert, J.C. (2000) “Manga-olomanga, remanga, antemanga- zizamanga, zafimanga”, a C. Allibert; N. Rajaonarimanana (éds), *L’extraordinaire et le quotidien: variations anthropologiques*, p. 387-421, París: Karthala.

antigament a un lloc se li deia *hanafotona* i es creu que d'aquí ve el mot *tafotona*, del lloc escollit per construir el *tafotona*. I quan algú escull un lloc per establir-hi un *tafotona* pren una mica de fusta i la lliga amb corda o col·loca unes pedres i unes plantes. Ningú sap res d'aquestes fustes, però tothom sap que és el *tafotona*. Ara bé, hi ha *tafotona* que ens porten coses bones i d'altres que ens porten coses dolentes, això depèn del tipus de persona que el posa, perquè hi ha persones que són expertes i altres que no saben res, i això cal que se sàpiga.

Per a Andrianaivo (29/08/09) els *fady* que disposen els *tafotona* “són herències dels nostres avantpassats, no coneixem el seu origen però simplement es respecten les regles establertes abans i els *fady* lligats als *tafotona* perquè són dels nostres avantpassats”.

A Iharanany s'hi troben 6 tipus de *tafotona*: el *tafotom-bohitra* (de la muntanya), el *tafotom-bala* (del parc de zebús), el *tafoton-tanibary* (dels arrossars), el *tafoton-dapa* (de la casa), el *tafoton-pasana* (del pou) i el *togna* (de les tombes).

### 1. El Tafotom-bohitra:

Entre tots els *tafotona* que s'erigeixen en un territori, el *tafotom-bala* acostuma a considerar-se el més important, ja que és el *tafotona* fundacional. A Iharanany, però, aquest rol principal l'assumeix també el *tafotom-bohitra*, ja que és al capdamunt de la muntanya on s'ubica el *tafotona* fundacional del territori. Com hem mencionat abans, a principis del segle XIX, nobles descendents de Ravelonandro varen fundar el poble fortificat de Vohidroa (actual Iharanany). Al pic sud, on s'ubicava el palau, es va erigir el *tafotona* del poble fortificat. Si bé a Iharanany existeix un segon *tafotona* fundacional al *vala* del poble de Soanitsiriana, el *tafotom-bohitra* es considera el primer *tafotona* fundacional. La seva protecció s'estén a tots els pobles de Iharanany i fa referència a tot allò que pot afectar la vida de les comunitats, englobant aspectes tan diversos com la salut o les inclemències del temps.

A banda del *tafotom-bohitra*, altres *tafotona* situats al peu de la muntanya, més propers als pobles, desenvolupen també un rol protector per tota la zona. Es tracta dels anomenats *tafoton-teny* (*tafotona* de la terra) que s'erigeixen igualment per protegir tots els dominis de la vida dels pobles de Iharanany.

El *tafotom-bohitra* s'ha erigit amb pedres d'una mida mitjana i compta amb diverses plantes situades al seu voltant. Els *tafoton-teny* s'han construït amb materials diversos: grans pedres, pedres petites, fusta o canyes.

A més, cada poble situa un *tafotona* protector a les seves immediacions que compleix amb funcions protectores similars a les del *tafotom-bohitra*, però només per al poble en qüestió.

La història oral de Iharanany divideix en dos tipus les regles establertes pel *tafotom-bohitra*: Regles de l'època dels avantpassats, que es coneixen perquè s'han transmès generacionalment però ja no es duen a la pràctica i regles actuals, que encara es segueixen practicant amb més o menys mesura. Ambdues inclouen tan els *fadin-aody* (*fady* terapèutics i alimentaris) com els *fadim-pomba* (*fady* socials). En algunes regles queda ben palesa la influència àrab, en d'altres els mateixos membres de Iharanany en desconeixen l'origen i les seves deduccions s'orienten principalment a raons de protecció o d'higiene.

Regles del *tafotom-bohitra* de l'època dels avantpassats:

1. No es pot menjar ni all, ni porros ni ceba. (Es tracta d'un *fadin'aody* del qual es desconeixen els motius).
2. Està prohibit menjar la carn de porc així com criar porcs als pobles. Si es crien, aquests moriran poc a poc.
3. Està prohibit beure qualsevol tipus d'alcohol. (Juntament amb l'anterior, aquestes regles tenen un inequívoc origen àrab i es tracta de *fadin-aody* relacionats amb l'alimentació).
4. No es pot xuclar res de color blanc, com mongetes seques o cotó. (Es tracta d'un *fadin'aody* pel qual es desconeixen els motius. Algunes persones creuen que s'origina ran d'una intoxicació alimentaria d'algun aliment de color blanc).
5. Quan s'entra o se surt del poble no es poden portar ni les sabates posades ni el barret al cap. (*Fadim-pomba* d'origen desconegut. La prohibició de portar les sabates pot obeir a raons d'higiene, per tal de no entrar al poble tot allò que hi ha quedat enganxat durant la jornada de treball als arrossars, de per si fangosos).
6. No es pot entrar als pobles remolcant res. (*Fadim-pomba* d'origen desconegut. Pot obeir a un motiu similar a l'anterior).
7. No es pot garbellar l'arròs dempeus. (*Fadim-pomba* d'origen desconegut).
8. Abans d'entrar a un poble cal anunciar que hom n'és fill, o dir qui ets i d'on vens. (Regla de prevenció i protecció).

Regles vigents del *tafotom-bohitra*:

1. Cal treure's el barret quan es menja. (D'origen desconegut, potser com a senyal d'educació).
2. No es pot anar a buscar aigua durant la nit ni picar l'arròs.
3. No es pot cridar, ni xiular, ni fer cap soroll durant la nit. (Junt amb la precedent, regles de protecció i prevenció. Especialment el fet de no emetre sorolls és útil actualment per a la prevenció dels robatoris de zebús, una manera de protegir-se i d'evitar situacions de perill ja que els sons es poden barrejar amb les senyals d'avís per robatori).
4. Quan es fa de nit, quan el cel s'enfosqueix, encara que només hi hagi alguns núvols, no es pot dir *mainty* (està fosc), cal dir *shia* (no s'hi veu bé), ja que si no un es torna cec o es perd pels camins. (Superstició d'origen incert. És la regla més coneguda a Iharanany i es comprèn com un element identitari).
5. Davant qualsevol tipus de conflicte cal abocar aigua potable freda al *tafotona* per tal que retorni la calma.
6. El cel castigarà a aquells que no vulguin aplicar les regles del *tafotona*. (Juntament amb l'anterior, regles relacionades amb la superstició que reforcen el poder sobrenatural del *tafotona*).

2. El *Tafotom-bala*:

El *vala* de Soanitsiriana<sup>71</sup> té tres *tafotona* diferents, tots ells amb la mateixa funció protectora per a la salut dels animals, per tenir abundància de zebús, una de les principals riqueses en el món rural malgaix, i per protegir-los dels lladres.

El *tafotom-bala* -el més antic- testimonia el clan fundador (clan zafindraraoto de Rasambo), simbolitza la seva propietat del *vala* i protegeix els animals. Es troba situat enmig del *vala* i es tracta d'una pedra arrodonida, una mica enfonsada a terra i envoltada de plantes. El segon *tafotona* és el *tafotom loscoa*, ubicat a l'entrada del *vala* amb la funció de procurar que els animals no s'escapin. Es tracta d'un tronc en forma de cilindre amb una planta al costat. I el tercer *tafotona* és el *nonoka* (un *ficus melleri*)<sup>72</sup>, la funció del qual és procurar que els zebús tinguin aliment així com propiciar la riquesa del poble.

---

<sup>71</sup> Com s'ha apuntat, un dels *tafotona* fundadors es situa al *vala* del poble de Soanitsiriana, erigit per Rasambo quan va fundar el poble.

<sup>72</sup> La decocció de les seves fulles s'utilitza com remei per a la diarrea o pels dolors del part.

Els tres *tafotona* estan acompanyats per diversos tipus de plantes: L'*amontana* (*sycomore* o *sicomoro*), espècie de ficus també conegut amb el nom de figuera africana, el *vahandrano*, de la família de les orquídies, i el *tavolo*, una mena de bambú petit de la família de les plantes del midó.

Les regles associades al *tafotom-bala* es divideixen també en regles no practicades en el present i d'altres amb certa vigència.

Regles del *tafotom-bala* de l'època dels avantpassats:

1. No es pot portar el barret ni les sabates quan s'entra al *vala*.
2. Està prohibit llençar brosses o restes de menjar dins el *vala*. (Juntament amb l'anterior, *fadim-pomba* d'origen desconegut sorgit possiblement per qüestions d'higiene).
3. No es poden posseir zebús amb el cap blanc, sinó de color marró o groc. (Regla relacionada amb supersticions dels avantpassats. No es coneix clarament la seva raó però segons el *vintana* (destí), els zebús *vatoambo* (de color negre amb el cap, gepa, cua i/o potes blanques) estan associats a *adaoro*, l'onzè dia de la segona meitat del mes lunar, un mal destí per als infants nascuts en aquesta data, que pot significar riquesa però també mala sort<sup>73</sup>).

Regles vigents del *tafotom-bala*:

1. 1. El diumenge no es poden recollir els fems dels zebús. (Regla relacionada amb la superstició i els dies *fady*. Per al cas del *vala* de Soanitsiriana el dia és diumenge i actualment s'associa la prohibició al fet que es tracta del dia de pregària. En origen, però, no obeïa a aquest motiu sinó al dia *fady* dictat pel *vintana*).
2. Durant el ritual del *tolon'omby* (doma dels zebús), cal entrar al parc pel *loscoa* i després desplaçar-se a l'altre costat. (*Fadim-pomba* d'origen desconegut).

---

<sup>73</sup> Segons Poirier (1964), el mes lunar malgaix es divideix en dues meitats de 14 dies. La primera meitat es compon de dies nefastos en relació al naixement, la segona meitat de dies propicis, exceptuant-ne 3: *Alakaosy* (6è dia), *Alakarabo* (7è dia) i *Adaoro* (11è dia). El poder del destí i el seu caràcter perillós segueix una progressió: *Alakarabo*, *Adaoro* i *Alakaosy*. Les sancions s'adapten als diferents dies: El nen nascut en *Alakarabo* ha de portar al coll una grana de *varabo*, el nen nascut en *Adaoro* ha de sotmetre's a l'ordalia del foc. L'infant s'ha de tancar en una petita casa a la qual es calarà foc. S'espera fins que la casa està tota en flames; si el nen sobreviu, la sort està del seu costat, si no, s'alegrarà tothom de la seva mort, d'aquell que hauria pogut causar la mort de la seva mare més endavant. L'infant nascut en *Alakaosy* s'exposa a l'entrada d'un parc de zebús, ja que el nen que neix sota aquest destí és susceptible de portar la mort al seu pare o a la seva mare. S'embolica l'infant amb un drap i s'obre el parc. Si els zebús decanten el nen, aquest es salva del seu destí.

Sobre el color dels zebús i el *vintana*, veure entre d'altres: Raharolahy, L. (04/11/2004) "Le boeuf Dans la société traditionnelle malgache". *Gazety Malagasy*. [gazety.malagasy.org/article.php?id=article=1730](http://gazety.malagasy.org/article.php?id=article=1730) i Rabedimy, J.F. (1980) *Vintana-Andro. Le destin et les jours. Un mode de representation du monde dans l'ancienne société sakalava du Menabe à Madagascar*. Tesi doctoral. EHESS. Paris: Orstom

- S'apunta la possibilitat que es degui al fet de no espantar als animals si es salta des de dalt del *vala*).
3. Està prohibit delimitar el *vala* en el seu interior. (Algunes veus apunten que aquest *fadim-pomba* es refereix al proverbi que anuncia que: “Els germans no han de dividir els zebús perquè són per a tots, la riquesa és per a tots”, d’altres ho associen a la creença que si es divideix el *vala* es divideix la saviesa dels membres del poble. En definitiva, una regla per prevenir possibles conflictes).
  4. Abans de l’estació de pluges cal abocar aigua freda potable sobre els tres *tafotona*. (Regla de prevenció fundada en la superstició i dirigida a les fortes tempestes que tenen lloc a l’època de pluges, durant la qual, cada any, moren varies persones a causa dels llamps. La creença indica que l’*ombiasy* va dictar aquest *fady* per prevenir incidents durant les tempestes. És per aquest motiu, per temperar-les, que cal abocar aigua al *tafotona*).
  5. Si els lladres roben zebús al *vala* de Soanitsiriana, els animals tornaran més tard. (Es tracta d’una superstició fundada en la llegenda oral que explica que un home de Soanitsiriana es va casar amb una dona estrangera i aquest fet va provocar que es trenqués el poder del *tafotom-bala* i es degradessin els costums. Segons el costum dels avantpassats, aquest matrimoni no s’hauria d’haver celebrat (potser es tractava d’un matrimoni amb un *andevo*, membre d’un clan esclau). Al portar-se a terme va ser necessari demanar a un *ombiasy* que restablís el poder del *tafotona* i que creés una protecció per tal que els estrangers i, per extensió, els lladres, no robessin els zebús de Soanitsiriana. Així, en el cas que es cometi un robatori en el poble, la màgia farà que els zebús retornin. Existeix també hi ha una altra conjetura respecte aquesta regla: “No és que els zebús retornin, sinó que quan els lladres venen a robar a Soanitsiriana, no veuen els animals, si bé estan realment a l’espai del *vala*. En qualsevol cas, es tracta de màgia”  
Rasabotsy, 29/08/09)

### 3. El Tafotona Tanibary:

Donat que l’agricultura és el primer recurs econòmic del betsileo i de Iharanany, els *tafotona* adreçats als cultius i als arrossars es consideren dels més importants. Existeixen dos tipus de *tafotona* per a la protecció dels cultius: El *tofotom-boly* pels cultius de secà, com el blat o la mandioca i el *tafotona tanibary* pels arrossars.

Tanmateix, en algunes zones del districte de Vohibato, per exemple a Iharanany, hi predomina un cultiu de regadiu de varis tipus de verdures i llegums. En aquests casos el *tafotona tanibary* protegeix tan els arrossars com els cultius de llegums i verdures. És a dir, que el *tafotona tanibary* vetlla per tots els productes de la terra.

La funció principal d'aquest *tafotona* és protegir les collites de les inclemències del temps, les inundacions dels arrossars, les catàstrofes naturals i els robatoris.

A l'època de les monarquies es duïen a terme nombroses ofrenes al *tafotona tanibary*, així com també diversos rituals per agrair la benedicció dels avantpassats per tal d'obtenir bones collites. Un ritual força habitual en aquesta època fou l'enterrament en vida de dones negres junt amb zebús negres, per tal "d'alimentar" el *tafotona tanibary* –un de sol a l'època dels reis- i obtenir una recol·lecció satisfactòria. "A Iharanany aquesta pràctica es va dur a terme en dues ocasions, de les quals encara hi ha restes dels enterraments al nord i al sud del poble de Soanitsiriana" (Ranary, 01/09/09).

A dia d'avui varis *tafotona tanibary* es troben ubicats prop dels diferents arrossars i camps de cultiu de Iharanany. Normalment es tracta de grans pedres situades al costat de l'aigua, de petits rierols que arriben fins als arrossars amb *amontana* o *vahandrano* plantats a la vora.

Per tal que s'obtinguin bones collites, el ritual que es practica actualment consisteix en barrejar algunes plantes medicinals amb aigua de pluja en una gran pedra al costat de l'arrossar principal de Soanitsiriana i abocar la barreja al damunt dels diferents *tanibary*.

Regles del *tafotona tanibary* de l'època dels avantpassats:

1. Està prohibit menjar prop dels arrossars, particularment a l'època del trasplantament. (*Fadim-pomba* d'origen desconegut, segurament per evitar fer malbé les plantes).
2. No es pot portar un paraigües per creuar els arrossars. (*Fadim-pomba* que sembla haver sorgit després que algú portés a terme aquesta acció i posteriorment es produís una forta tempesta amb els danys conseqüents per als camps de cultiu).
3. No es pot apropar el *tandroho* (cistell en forma de cove per pescar al riu) als arrossars. Si es fa caurà pedra del cel i arruïnarà les collites. (*Fadim-pomba* sorgit d'un fet puntual amb conseqüències catastròfiques).

Regles vigents del *tafotona tanibary*:



1. A l'època de la collita de l'arròs i d'altres cultius, si ha estat satisfactòria i no hi ha hagut cap catàstrofe natural, cal fer un ritual d'agraïment al *tafotona tanibary*. (Regla sorgida de la superstició que reforça el caràcter sobrenatural del *tafotona*).
2. No es pot rentar la roba ni assecar-la prop dels arrossars, sobretot en èpoques de sembra i trasplantament.
3. No es poden netejar estris de cuina, especialment els que s'hi cou el menjar, al costat dels arrossars. Si es fa l'aigua es tornarà negra. (Juntament amb l'anterior, *fadim-pomba* d'origen desconegut aplicats sobretot per higiene).
4. Després de sembrar no es pot menjar a les fosques al costat dels arrossars, cal fer-ho quan encara hi ha claror o bé amb la llum d'espelmes. (*Fadim-pomba* d'origen desconegut, sembla ser per evitar fer malbé les plantes).
5. Està prohibit fer un àpat sec quan es torna de treballar als arrossars. (*Fadim-pomba* d'origen desconegut. La història oral apunta una superstició: Els àpats secs no propicien les pluges i els arrossars no es reguen prou provocant una mala collita).

#### 4. El Tafoton-dapa:

A tots els pobles de Iharanany varies cases tenen un *tafotona* als voltants. La major part acostumen a ubicar-se prop de les cases més antigues però també n'hi ha al costat d'algunes construïdes més recentment. Igualment, en alguns espais on hi havia hagut cases encara s'hi conserven les restes dels *tafotona*. De tota manera, les regles del *tafoton-dapa* es fan extensives a totes les llars, tinguin o no un *tafotona* a prop.

El *tafoton-dapa*, en primer lloc vetlla per la salut de les famílies, en segon lloc protegeix dels lladres, en tercer lloc proveeix els béns materials, l'abundància d'arròs o de zebús i, per últim, protegeix les cases del foc. "Si uns lladres calen foc al sostre d'una casa, fet de canya, la pluja del cel caurà directament sobre la casa afectada. És l'*ando*, la benedicció del cel i passa gràcies al *tafoton-dapa*" (Daniel Randrianandrasana, 27/08/09).

Regles del *tafoton-dapa* de l'època dels avantpassats:

1. No es pot seure al *tokonana* (llindar de la porta). (*Fadim-pomba* d'origen desconegut. Segons la història oral, la prohibició obeïa a procurar no molestar la

gent gran o les dones embarassades donat que moltes cases tenen un parell de graons davant la porta d'entrada).

2. No es pot netejar la casa ni els plats durant la nit. (*Fadim-pomba* d'origen desconegut, segurament per evitar fer sorolls que es poguessin confondre amb avisos en cas de robatori).
3. Les cases s'han de protegir amb *verona* (arbustos espinosos i secs) enrotllada al *kofafa* o al *tegna* (canyes). (Regla de protecció caiguda en desús. Actualment la majoria de les cases tenen portes de fusta i s'acostumen a tancar amb un forrellat. Es tractava d'un mètode de protecció i defensa de la llar adequat a les circumstàncies de l'època).

Regles vigents del *tafoton-dapa*:

1. Abans d'anar a dormir cal posar una escombra recolzada a la porta, a la part interior, per aturar la bruixeria i per tal que aquesta no pugui entrar a la casa. (Superstició relacionada amb el temor als aspectes del món sobrenatural).
2. No es pot entrar a una casa sense abans cridar al seu propietari. (*Fadim-pomba* d'origen desconegut per prevenir l'entrada de malfactors així com també per preservar la intimitat de les famílies).
3. Després de menjar cal apagar el foc. El foc tampoc es pot treure fora de la casa. (Regla de prevenció d'incendis).
4. L'*akalo* i el *dango* (estris per matxucar l'arròs) han d'estar fora de la casa. Cada nit cal retirar l'arròs sobrant del *dango* per tal que els lladres no puguin robar-lo. (*Fadim-pomba* d'origen desconegut. Regla que vetlla per a la protecció de les pertinences).
5. No es pot seure sobre el *dango*, és un mal hàbit. (*Fadim-pomba* relacionat principalment amb la higiene i la salut donat que al *dango* s'hi diposita l'arròs)
6. A cada àpat cal posar arròs o un altre menjar a l'espai del *kobaha* (racó dels avantpassats).
7. A la casa hi ha un lloc per cada cosa. Per exemple, les gallines es situen al sud, mai al nord. Els barrets, els vestits i les capes no es poden posar al sud sinó a l'oest. L'est és pels rituals per als avantpassats i el *kobaha*. Al sud hi ha la cuina, on cal cuinar els aliments. A les llars betsileo cada cosa ha de tenir el seu lloc.

(Juntament amb l'anterior es tracta de *fadim-pomba* relacionats amb el món sobrenatural, els avantpassats i el *vintana*<sup>74</sup>).

##### 5. El Tafoton-pasana:

El *tafotona* de l'aigua pot rebre dos apel·latius: *Tafoton-drano*, quan es troba prop de rius o llacs i *tafoton-pasana*, quan es situa al costat d'un pou, com és el cas de Iharanany.

El pou original de Iharanany està situat al peu de la muntanya, entre els pobles de Soanitsiriana i Ambodiharana, però fa uns anys es va canalitzar l'aigua i ara arriba directament a la font del poble de Soanitsiriana. El *tafoton-pasana* continua al costat de l'antic pou, el lloc on brolla l'aigua. Tanmateix, a Soanitsiriana, des que s'hi ha construït la font es practica un ritual de purificació que consisteix en beure tres glops d'aigua i passar-se la mà mullada pel front cada vegada que s'arriba o es marxa del poble.

El *tafoton-pasana* protegeix principalment de la bruixeria i dels enemics que poden posar verí a l'aigua. "El nostre pou està situat fora dels pobles i no té guardià. Qualsevol podria fer-hi coses dolentes a l'aigua, el *tafotona* n'és el guardià" (Daniel Randrianandrasana, 27/08/09)

Regles del *tafoton-pasana* de l'època dels avantpassats:

1. No es pot orinar al pou, si algú ho fa caurà malalt. (*Fadim-pomba* d'origen desconegut relacionat amb la higiene i la salubritat de l'aigua).
2. No es pot posar metall al pou, cal netejar el pou amb les mans o un estri de fusta ja que el metall pot posar coses perilloses dins l'aigua. (*Fadim-pomba* d'origen desconegut relacionat també amb la higiene i la salubritat de l'aigua, però alhora amb un component de superstició).
3. Només es pot treure l'aigua amb el corn d'un zebú blanc. (Superstició dels avantpassats d'origen desconegut relacionada amb el color dels zebús i el *vintana*).
4. No es pot treure aigua del pou durant la nit.

---

<sup>74</sup> Rabedimy (1980:19) explica que "la casa malgaixa s'orienta sempre de la mateixa manera. El nom dels mesos lunars és també el de les direccions còsmiques que s'uneixen als quatre punts cardinals. Correlativament, els valors atribuïts als mesos astrològics són "espaialitzats" amb l'ajut d'objectes materials, el lloc dels quals a la casa és ritual i invariable".

5. No es pot rentar roba al pou. (Juntament amb l'anterior, regles de protecció per evitar possibles atacs de malfactors. Aquesta darrera es troba relacionada també amb motius d'higiene).

Regles vigents del *tafoton-pasana*:

1. Cada *tsinambola* (mitja lluna) cal dur a terme un ritual per demanar que no s'acabin les reserves d'aigua. (*Fadim-pomba* relacionat amb el món sobrenatural, l'ajut dels avantpassats per situacions difícils com la manca d'aigua en èpoques de sequera. Segons la història oral cal abocar aigua potable sobre el *tafotona* durant la mitja lluna creixent ja que aquesta fase de l'astre simbolitza el creixement de les coses, per exemple de la reserva d'aigua).

## 6. El toгна

*Togna* és el nom que rep el *tafotona* de les tombes, que protegeix als vius i als morts. Per mitjà del *togna* es demana als avantpassats que vetllin per als seus descendents, per tal que no tinguin malalties o accidents ni pateixin calamitats.

Es troba situat prop de les tombes, sobretot de les dels avantpassats més llunyans i les dels antics habitants de Iharanany, els *vazimba*. El *togna* sol estar format per petites pedres de riu arrodonides que es disposen al damunt de les tombes en forma de pila o al seu costat, acompanyades de plantes com l'*amontana* o el *vahandrano*.

Regles del *togna* de l'època dels avantpassats:

1. Abans d'obrir una tomba cal netejar els entorns i fer-hi foc amb opi. (*Fadim-pomba* d'origen desconegut. Possiblement per raons d'higiene).
2. Tots aquells que hagin d'entrar a la tomba han de fumar una mica d'opi. (*Fadim-pomba* d'origen desconegut, possiblement d'influència àrab).

Regles vigents en relació al *togna*:

1. Quan s'ha d'enterrar un difunt només poden entrar a la tomba els membres de la família.
2. En una tomba només s'hi poden enterrar aquells que són membres de la família. (Juntament amb l'anterior, regles relacionades amb el món sobrenatural i la superstició, també per preservar la unitat familiar o del *foko*).
3. Està prohibit entrar a les tombes amb forats a les orelles o les dents empastades. Tampoc amb joies, sabates o barret. (*Fadim-pomba* d'origen desconegut, possiblement per qüestions d'higiene).

4. Els homes i les dones s'enterren a costats diferents. (*Fadim-pomba* d'origen desconegut).
5. Abans d'entrar el difunt a la tomba cal que el descendent de més edat es col·loqui davant la porta d'entrada i doni tres cops de peu per avisar als avantpassats que arriba un nou familiar mentre pronuncia les següents paraules: "Obriu la porta, algú de la família ha mort". (*Fadim-pomba* d'origen desconegut).

El respecte envers els *fady* i els *tafotona* ve motivat principalment per la voluntat d'honrar les lleis dels avantpassats però també, tal i com s'ha exposat anteriorment, pel temor que suscita desobeir allò que dicta el món sobrenatural. Rasabotsy (29/08/09) explica que "cada regió té els seus *fady* i es respecten encara fins el present, també els *tafotona*, que són un exemple de protecció. Per protegir-se del perill és necessari un *tafotona* per cada poble i també els seus *fady*. Són coses que es respecten per tal que el *tafotona* faci la seva feina".

Malgrat tot, les necessitats inicials que varen motivar els *tafotona* han canviat o desaparegut i, per tant, allò que es concep com a innecessari o les regles que es creuen obsoletes s'intenten eludir. La creença en els *tafotona* i els *fady* es manté relativament a les zones rurals, tanmateix les pràctiques rituals ja no són tan freqüents. Al respecte, Rakotozafy (29/08/09) explica que "ara, si es volen imposar els rituals d'abans, la gent ho rebutja ja que és el passat. Ara molts *fady* no són respectats, per exemple, els porcs o quan es passa el riu i no es pot portar el barret posat o d'altres. Ara no hi ha *laoka* (menjar, acompanyament de l'arròs) més bona que el porc!".

Rakoto (27/09/09) comparteix l'argument de Rakotozafy respecte els rituals i el fa extensiu als *fady*: "A l'època del meu pare estava prohibit beure alcohol, perquè si beus alcohol no treballes i al *tafotona* no li agrada la gent que no treballa. Però ara, quin dia no has vist una ampolla de *toaka gasy*<sup>75</sup>?".

El factor generacional apareix determinant en el discurs dels més ancians. Per Rapière (08/09/09) la major part dels rituals s'han perdut,

avui les coses són mortes, els costums del *tafotona* es van perdent. Queda el monument però costa fer seguir les regles. La gent gran com jo ho seguirem fins que morim perquè per a nosaltres les regles del *tafotona*

---

<sup>75</sup> El *toaka gasy* és una beguda alcohòlica d'alta graduació que s'elabora a base de canya de sucre i arròs fermentats a les comunitats rurals malgaixes.

són sagrades. Són les regles dels *ntaolo*<sup>76</sup>, que varen instaurar lleis per a la família de Iharanany. En un altre temps, la seva saviesa era la porta de cada poble i calia respectar-ho, ja que hi havia un *tafotona* construït a cada poble. Però ara, la gent jove s'hi oposa i fins i tot el poble de Iharanany és quasi perdut.

Rakotozafy té la mateixa opinió que Rapierre i explica, subratllant el factor generacional, que “fa un parell d’anys algú li va dir a un jove que havia fet un sacrilegi per no respectar les regles del *tafotona*. I el noi va venir amb l’autoritat de la Comuna afirmant ser víctima d’una difamació pública!”.

Per la seva banda, els joves afirmen respectar les lleis dels avantpassats però, alhora, expressen el desig de beneficiar-se dels avantatges que els proporciona el moment actual. Jean Pierre (17/09/09) argumenta que “hi ha una part que es respecta, del *tafotona* també, perquè nosaltres també respectem als nostres avantpassats. Però hi ha coses que avui per avui no tenen cap sentit. Per què no podem circular amb les carretes d’un poble a un altre si ens facilita la feina?”.

Tanmateix, la necessitat d’una protecció sobrenatural i les supersticions continuen essent vigents i respectades, en general, a les zones rurals malgaixes com Iharanany. Al respecte, Rakoto (29/08/09) expressa que:

És ben cert que el *tafotona* d’avui no és el mateix que el de l’època del meu pare. D’entrada diria que ningú es preocupa de la seva importància. Ara bé, quan arriba alguna cosa, quan ens passa alguna catàstrofe, alguna cosa important i algú demana ajut al *tafotona*, hi aboca aigua freda i demana protecció, llavors, llavors la gent entra en raó sobre els *tafotona*.

En aquest apartat hem vist com els *fady* (tabús) continuen sent font de regles i normes que regulen diversos aspectes de la vida de les comunitats rurals malgaixes. El cas de Iharanany n’és un exemple. Les regles dels diferents *tafotona* de Iharanany posen de manifest com els *tafotona* encara conserven una part de la seva força jurídica, si bé amb el pas del temps la seva caracterització com a font de regles, de lleis locals, ha anat minvant progressivament.

---

<sup>76</sup> Homes savis que ja han mort.

Aquest capítol ens ha brindat una aproximació històrica a la justícia en el betsileo. Juntament amb l'anterior ens han permès atansar-nos al bestileo i conformar un context que permetrà una millor comprensió dels capítols posteriors de la tesi.

Seguidament tractarem el *dina*, el seu lloc i valor a la societat malgaixa així com en el marc de l'Estat malgaix.

#### 4. EL *DINA*: LLEI LOCAL, PRETEXT NACIONAL

En aquest capítol volem aprofundir en el *dina*, que troba els seus orígens en el costum jurídic local de les comunitats malgaixes i és present al llarg de la història de la justícia de Madagascar.

Com veurem, el poder central i l'Estat malgaix s'apoderen del *dina*, en diverses èpoques, com a recurs jurídic propi, donant lloc a nombroses controvèrsies entre els *dina* locals de les comunitats i els *dina* estatals.

Un diàleg que varem presenciar en el transcurs del nostre treball de camp pot il·lustrar i introduir aquesta controvèrsia que es genera entorn la figura del *dina*, alhora que posa de manifest els conflictes de legitimitat d'una i altra justícia, estatal i local.

El context de la conversa que reproduïrem tot seguit és una entrevista conjunta -dada a terme l'any 2007- a dues figures rellevants del camp polític malgaix: Monique Andreas<sup>77</sup> i Massimana Manantsoa<sup>78</sup>, durant la qual se'ls preguntava sobre la pertinença del *dina* com un recurs factible per resoldre un conflicte sense necessitat de recórrer al tribunal estatal<sup>79</sup>:

*Monique Andreas (MA)*: “Els malgaixos prefereixen la llei tradicional perquè és més tova. Bé, tampoc és tant tova, hi ha *dina* molt durs”.

*Massimana Manantsoa (MM)*: “Però això no està homologat, eh?”.

*MA*: “No, és clar! L'Estat no ho pot homologar perquè quan hi ha un robatori de zebús i es vol aplicar això, tot seguit se'ls talla el coll”<sup>80</sup>.

*MM*: “Aquesta pràctica ja no es duu a terme, seria vandalisme”.

*MA*: “Només es practica al sud-est. I ho fan eh?”.

*MM*: “Doncs no ho haurien de fer perquè s'ha dit que sense homologació del tribunal no és vàlid. Fan una falta”.

*MA*: “Però tant se'ls hi en fa. Hi ha moltes coses que l'Estat no pot controlar. Perquè si l'Estat fos realment present hauria treballat com cal”.

*MM*: “Si, cal millorar les administracions i els *dina* s'esborraran del mapa”.

<sup>77</sup> Presidenta del Comitè de l'Océan Indien (COI) 2004-2008. Des del 2008 mediatra, defensora del poble de la República de Madagascar.

<sup>78</sup> Director del Gabinet del Ministeri de l'Interior durant el govern de Ravalomanana i posterior Ministre de l'Interior els primers mesos de govern de l'Haute Autorité de Transition (HAT).

<sup>79</sup> L'entrevista fou enregistrada amb el seu consentiment.

<sup>80</sup> Es refereix al *dina menavoza* que explicarem detalladament en aquest capítol.



El capítol comença presentant les atribucions i peculiaritats del *dina* partint d'una revisió històrica. Tot seguit incidim en la seva relació amb l'Estat. A continuació aprofundim en la cultura jurídica dels *dina*. I finalment, analitzem 19 exemples de *dina* - propis de les comunitats, creats per l'Estat o iniciats per altres promotors- que abracen varies temàtiques amb el propòsit d'il·lustrar les diferents manifestacions d'aquest recurs jurídic tan característic de la societat malgaixa.

#### **4.1. Significat i valor del *dina***

Podem definir el *dina* com un pacte o acord entre els membres d'una o més comunitats que es formalitza per mitjà d'un jurament durant el qual es pronuncien les imprecacions i les sancions que afectaran a aquell que no acati les regles adoptades<sup>81</sup>.

Originalment, els *dina* articulen quatre elements:

- El problema pel qual cal cercar una solució.
- Els termes de l'acord i les persones que en formen part.
- Les sancions que s'aplicaran en forma de malediccions i/o multes.
- El ritual d'adopció durant el qual es pronuncia el jurament i/o les malediccions.

Tanmateix, com veurem, el seu significat inicial s'ha modificat al llarg de la història política de Madagascar i, d'acord amb Razanabahiny (1995), el *dina* ha revestit diversos aspectes segons les èpoques. Així per exemple, a l'època monàrquica merina s'ha comprès com un jurament de fidelitat entre el sobirà i el seu poble. Més endavant s'ha assimilat a una llei imposada pels governs de les successives repúbliques a una comunitat determinada, que pot ser una Comuna, una Regió o tot el país. En aquest cas, com presentarem posteriorment, el contingut original del *dina* acostuma a desaparèixer donant lloc a una convenció de nova creació tot i mantenir l'apel·latiu *dina*.

D'altra banda, d'acord amb Njara (1993), cal considerar que el valor principal del *dina* rau en la seva força de dissuasió, la qual s'explica a partir de factors d'ordre psicològic, sociològic i judicial.

Segons Njara, els factors d'ordre psicològic impliquen l'obligació de vigilància mútua entre els membres ja que es fa jurar –en públic i en presència del *Zanahary* (déu) i els avantpassats- que no es robarà i que es denunciarà als lladres. La presència

---

<sup>81</sup> A partir de la independència (1960) aquesta definició no té la mateixa validesa que en èpoques precedents ja que el mot *dina* integra altres definicions com veurem en aquest mateix capítol. No obstant, podem prendre aquesta primera definició com vàlida per a nombrosos casos concrets en èpoques distintes.

d'elements sobrenaturals en el ritual fa del jurament un acte sagrat i transgredir-lo implica una doble sanció: divina i dels avantpassats. Aquestes sancions es manifesten normalment amb la malaltia o la mort d'un ésser estimat i la por de rebre-les dissuadeix als participants en el jurament de cometre un acte contrari. Igualment l'inculpat serà jutjat per la comunitat i si persisteix en afirmar la seva innocència pot haver de sotmetre's a una ordalia<sup>82</sup>.

Pel que fa als factors d'ordre sociològic cal subratllar la responsabilitat col·lectiva implícita en les pràctiques de dret fonamentades en el costum jurídic local, com és el cas del *dina*. En aquesta direcció, la "multa" no només es dona a la víctima sinó que recau a tota la comunitat i, al mateix temps, es fa efectiva per satisfer el possible desig de venjança de la víctima, la qual troba en la indemnització "una manera de retrobar el bé que li han pres" (Njara 1993:225). Així mateix, la multa permet també a la comunitat recaptar diners o animals per les seves necessitats.

Finalment, Njara es refereix als factors d'ordre judicial. Davant la transgressió del *dina*, les comunitats s'erigeixen en tribunals populars que jutgen el fet i decideixen la sanció a aplicar. Com exposarem tot seguit, les sancions varien segons el grau de la falta comesa així com també del *dina* en qüestió. No obstant, normalment consisteixen en una restitució o una compensació ja que tenen un doble objectiu: reprimir el fet que entorpeix la pau social i reparar el perjudici causat a la víctima. Entre totes les sancions la més greu és l'exclusió del grup o el rebuig social, que consisteix en aïllar i excloure el culpable de la comunitat. L'exclusió d'un membre és molt humiliant per a la pròpia comunitat ja que es considera un acte vergonyós però, al mateix temps, és un càstig eficaç en el context d'una societat basada en el parentiu on el recurs a la justícia resta superflu.

## **4.2. Una vinculació local de reciprocitat**

### **4.2.1. Orígens del *dina***

L'absència de fonts fidedignes, donat que es desconeix el moment i el motiu precís pel qual van aparèixer els *dina* a Madagascar, ens porta a relativitzar el seu caràcter remot. Una de les primeres informacions que disposem és l'al·lusió que fa R.P. Callet [1878] (1908) a *Histoire des Rois* quan es refereix al *dina* de l'Imerina com una

---

<sup>82</sup> Veure capítol 3.

manera antiga d'establir reglaments que es practica des dels primers reis fins a la nostra època. Diversos autors (Bérard, 2009; Condominas, 1961; Razanabahiny, 1995) apunten que l'aparició dels *dina* coincideix amb la dels pobles fortificats de l'Imerina, en una època en la qual la seguretat i la cohesió social es troben amenaçades per les lluites entre diferents clans i, conseqüentment, els diversos grups tenen la necessitat d'unir forces i d'establir pactes de no agressió.

Segons Rabemila (21/09/09), “la monarquia merina, amb la voluntat de centralitzar el poder, sobretot durant els regnats d'Andrianampoinimerina<sup>83</sup> i Radama I<sup>84</sup>, va utilitzar els *dina* principalment per l'ordre públic, el que hom anomena actualment la vigilància administrativa”. En aquesta època, les comunitats havien de garantir la seva pròpia seguretat i, en certa manera, pal·liar les carències de l'Estat. És per això que es creen *dina* relatius als cultius, l'ajut mutu i, en definitiva, a l'organització social en general. D'altra banda, d'acord amb Rafaralahimanana (2008), el *dina* també s'utilitza per imposar el treball i sancionar als que no compleixen amb aquestes obligacions. A l'apartat 4.4. veurem un exemple de *dina* relatiu al treball que data del regnat d'Andrianampoinimerina.

Així, les diverses fonts escrites disponibles ens permeten situar els *dina* a la monarquia merina. Tanmateix és viable també intuir la seva existència a d'altres zones del país, encara que sota un apel·latiu diferent i amb algunes variants en la seva forma. En aquest sentit, Esoavelomandroso (17/07/09) afirma que “el terme *dina* és propi dels merina però a moltes zones de l'illa també tenien la seva pròpia legislació tradicional, com si fos un *dina*, amb altres noms i altres característiques”. Tal i com veurem en el capítol 6, en el conjunt del país els costums locals de les comunitats promouen les relacions socials i la vida en grup de manera ordenada per mitjà de prohibicions i obligacions estretament lligades als elements sobrenaturals. Alguns autors com Rafaralahimanana (2008) apunten que aquests *fomba* (costums) o *fady* (tabús) podrien ser els antecedents del *dina*, fet que indicaria que el *dina* no és una cosa exclusiva dels merina. Tanmateix, per Rakoto Ignace (30/10/09) “els *fady* no podrien ser els orígens dels *dina* actuals perquè els *fady* són mítics i sagrats i la seva sanció és divina. En canvi, la sanció dels *dina* està establerta pels homes. Per contra, els *fomba* si que es podrien apuntar com a possibles precedents del *dina*” en les diverses zones del país.

---

<sup>83</sup> 1787-1810.

<sup>84</sup> 1810-1828.

#### 4.2.2. Raons del seu sorgiment i promotors

Com acabem d'apuntar, els *dina*, originalment, apareixen per respondre a les necessitats d'una comunitat, així com també per afrontar un desordre social o després d'una calamitat per evitar que aquesta es repeteixi. Posteriorment, sobretot a l'etapa postcolonial més recent, apareixen altres *dina* instaurats pel poder estatal que presenten finalitats similars a les dels primers encara que abastant un espai territorial més extens que una comunitat i presentant característiques i atribucions distintes tal com ho veurem més endavant.

En tot cas, els *dina* sempre són iniciats per un promotor. El promotor pot ser un representant del poder en múltiples variants i nivells: Així, per exemple, el sobirà a la monarquia, el govern a la república, el cap del clan o l'autoritat local a la comunitat, i també qualsevol individu que formi part o no de la comunitat o grup afectat per la problemàtica que vol pal·liar el *dina*. Rakoto Ignace (30/10/09) manifesta que el promotor no adquireix un nom concret en erigir-se com a impulsor del *dina* sinó que es mantenen els apel·latius originals, per exemple *fanjakana* (estat), *ray aman-dreny* o *tangalamena* (autoritats locals) o *razana* (avantpassats), per als *dina* que s'apliquen argumentant que són regles vingudes dels avantpassats.

#### 4.2.3. Ritual i juraments d'adopció

Abans de la seva adopció tot *dina* passa per un ritual que el consagra. Els objectius del ritual són obligar a cada membre a demostrar públicament el seu acord i la seva adhesió al *dina* i actuar de tal manera que els juraments i les malediccions comportin el respecte del *dina* per aquells que s'hi adhereixen. Els rituals d'adopció normalment es componen de tres fases:

1. A la primera fase es duu a terme el sacrifici dels zebús i l'explicació de les característiques del *dina* per part del seu creador.
2. La segona fase es caracteritza pel ritual d'adopció que es realitza per mitjà dels juraments que cada membre ha de fer públicament. En aquest moment l'individu es converteix en membre del *dina*. Els juraments i imprecacions acostumen a presentar una estructura similar a les diferents èpoques. En el capítol 3 veiem alguns exemples d'imprecacions de l'època de les monarquies, quan els monarques presidien juraments de fidelitat del seu poble a les regles que ells mateixos promulgaven. En els *dina*, els juraments prenen formes semblants. Així, per exemple, en el cas d'un jurament efectuat per un *dina* dirigit a la

prevenció dels robatoris de zebús en unes comunitats del districte de l'Isandra - Regió de l'Haute Matsiatra- les imprecacions presenten les fórmules següents: Després de matar l'animal: "Tots els que robaran moriran com aquest pollastre". Havent pres una barreja de rom, sang de pollastre, el seu cap i aigua sagrada per fer efectiu el jurament: "Qui prengui aquest beuratge no robarà". Afirmació a la qual seguia la resposta de cada individu: "Si robo acabaré com el pollastre"<sup>85</sup>.

3. La tercera fase és la conseqüència directa de la segona. L'individu ja és membre de ple dret del *dina* i, per tant, accepta sotmetre's a les seves regles. Per això ha de ser sancionat en cas de violar els pactes acordats.

Els primers *dina* conferien un lloc rellevant al ritual. En el cas dels *dina* de l'Imerina, per exemple, se sap que es conclouïen verbalment i que eren els juraments els que els feien oficials. Després del discurs del rei, on pronunciava tot allò que volia que es complís, s'iniciava el jurament per mitjà del qual les seves paraules es convertien en llei, en *dina*<sup>86</sup>.

En canvi, els *dina* més moderns, principalment els que crea l'Estat, tendeixen a reduir-lo a una simple formalitat. Com veurem aquest fet serà un dels factors que explicaran el fracàs de molts dels *dina* promulgats pels diferents poders estatals. No obstant, en el cas dels *dina* locals més actuals, la part ritual sempre hi és present, encara que algunes vegades només consisteixi en sacrificar un zebú i menjar-lo junts. Tanmateix, en aquests casos, tot i que el jurament no es compongui de malediccions, el fet d'adherir-se públicament al compromís de ser-ne membre ja és prou important com per respectar-ho i comprendre-ho com una promesa feta a tot el grup. En tot cas, el *dina* no pot adoptar-se fins que no s'ha dut a terme la part ritual, ja que en aquest moment es demana a les forces sobrenaturals que donin el vist-i-plau al *dina*. A més, els juraments i

---

<sup>85</sup> Aquest cas fou documentat en el transcurs del nostre treball de camp a la Regió de l'Haute Matsiatra l'any 2009. Es pot veure desenvolupat a Rosés, M. (2011).

<sup>86</sup> R.P. Callet [1878] (1908) es refereix al jurament de fidelitat, col·lectiu, que es duia a terme després que el rei comencés el seu regnat. Callet relata que el ritual es componia de les tres fases següents: el *velirano*, el *lefon'omby* i el *sotro vokaka*. *Velirano* consistia en pronunciar imprecacions i juraments amb sanció contra el perjuri mentre hom es colpejava amb un bastó. Seguidament aquest es deixava dins un recipient amb aigua arròs colat, excrements de zebú i plantes. L'oficiant colpejava l'aigua en direcció als assistents i es donava per conclòs el jurament. Pel *lefon'omby* es brandava una llança al costat d'un vedell, prèviament col·locat "el cap al lloc de la cua i les potes del darrera al lloc de les potes del davant i a l'inrevés", tot pronunciant les malediccions. Tot seguit, el sobirà amenaçava de patir la mateixa sort que el zebú a tot aquell que li llancés malefics o es revoltés contra ell. Cada participant prenia la llança i pronunciava les malediccions contra un mateix. I finalment, el *sotro vokaka*, que es materialitzava maleint-se un mateix mentre es bevia aigua barrejada amb terra vermella sagrada. Després hom es feia passar l'aigua per sobre el cap i l'oficiant beneïa a aquells que havien jurat restar fidels.

rituals contribueixen a conservar les pràctiques ancestrals i confirmar el respecte de les prohibicions i tabús atàvics (Bory, 2005).

#### 4.2.4. Prescripcions i sancions

En els *dina* es poden identificar dues parts clarament diferenciades:

1. Les prescripcions que el conformen i dicten els comportaments que cal seguir en forma d'obligacions i prohibicions respecte la temàtica per a la qual s'ha creat el *dina*. En els *dina* escrits, més propis de l'època postcolonial, sobretot els sorgits d'una iniciativa estatal, generalment es reserva un apartat per al llistat de prohibicions que són objecte del *dina*.
2. Les sancions i malediccions que reforcen el respecte per les prescripcions del *dina*. Les sancions poden ser de diferent índole:
  - Pecuniàries: Multa per l'acte comès o reemborsament del valor de la cosa robada reparant el perjudici causat.
  - Materials: Restitució de l'objecte en qüestió. Molt habitual en el cas de robatoris de zebús.
  - Judicials: Pena de presó. Aquestes sancions es troben presents en els *dina* promoguts per l'Estat a l'etapa postcolonial.
  - Físiques: La mort pel foc o la decapitació, per exemple el *dina menavozo*<sup>87</sup>.
  - Socials: Aïllament, marginació, rebuig o exclusió.

Les malediccions impliquen una creença permanent que comporta l'acatament espontani de les normes per part dels membres del *dina* que prèviament han dut a terme el jurament o les imprecacions.

#### 4.2.5. Extensió i abrogació dels *dina*

Segons el tipus de *dina* es poden apuntar dues possibilitats pel que fa a la seva extensió. D'una banda, l'extensió decidida pels propis membres del *dina* que, després d'arribar a un acord, l'estenen a comunitats veïnes. D'aquesta manera, les competències i sancions es perllonguen al nou espai afectat pel *dina*.

D'altra banda, l'extensió que inicia unilateralment l'Estat, el qual decideix fins on arriba la competència d'un *dina* en qüestió. Com veurem posteriorment, un clar exemple és el cas del *dinan'ny mpihary*, promogut al sud del país i difós pel govern fins

---

<sup>87</sup> Aquest *dina* així com els altres exemples que es van mencionant en aquests primers apartats s'analitzaran en detall al darrer apartat del capítol.

a la regió central de Madagascar. Per altra part, els motius d'abrogació d'un *dina* són diversos:

1. Quan els membres ja no observen les prescripcions i sancions previstes perquè estan descontents amb el *dina* per diverses raons.

Bé perquè les sancions es consideren massa dures i els membres decideixen abandonar el pacte, bé perquè s'hagin comès abusos en la seva aplicació cosa que implica automàticament una pèrdua del seu valor. O bé perquè es produeix una ingerència de l'Estat en l'aplicació del *dina* i la intromissió engendra reticències entre els membres que, normalment, opten per desertar del *dina*.

Al respecte, referint-se principalment als *dina* postcolonials més recents, Narison (04/09/09) subratlla que,

Si bé el *dina* té l'objectiu de fer retornar la tranquil·litat pública, la realitat és que ha estat utilitzat amb finalitats polítiques i per enriquir-se. Hi ha polítics que utilitzen el *dina*, perquè el *dina* agrupa molts ciutadans. I si hom arriba a integrar-se, a ser acceptat entre els membres del *dina*, es poden tenir fàcilment electors favorables. És un mitjà polític que pot ser utilitzat per obtenir vots per les eleccions. El *dina* també s'utilitza pels enriquiments personals. Hi ha membres dels comitès dels *dina* que s'arreglen amb els malfactors i reben alguna cosa en contrapartida que els enriqueix.

No obstant, cal tenir en compte que per al cas de *dina* imposats per l'Estat que provoquin un cert descontentament a la població que ha d'aplicar-los, l'abrogació només serà possible si la permet l'Estat. És a dir, que en aquests casos la població podrà no observar les prescripcions – sota pena de fer efectives les multes pertinents- però no abrogar el *dina*.

2. Quan es considera que el *dina* ja no té raó de ser.

El problema o circumstància que ha motivat la seva creació ha desaparegut o s'ha solucionat. En aquest cas també és possible que el *dina* no desaparegui simplement sinó que se li doni una nova orientació per tal d'adaptar-lo a les necessitats del moment.

3. Quan l'abrogació prové de l'Estat.

La raó principal acostuma a al·ludir raons diverses que l'Estat estima suficients per considerar el *dina* en contradicció amb els principis jurídics estatals. És a dir, es tracta de *dina* que, en un moment donat, la seva existència no satisfà als governants,

com és el cas del *dina rebotiaka* que veurem més endavant. Segons Narison (04/09/09), respecte l'abolició del *dina*,

actualment existeixen unes qüestions molt preocupants ja que alguns *dina* no estan conformes als textos [estatals] i així mateix s'apliquen, per exemple el *dina menavozo* que talla el coll si hom és reconegut culpable. El *dina* s'institueix per la reparació civil i tallar el coll a la gent no és possible, això és competència del tribunal penal.

És a dir, l'abrogació pot fer-se efectiva per part de l'Estat però això no implica que la població deixi d'aplicar el *dina* en qüestió.

### **4.3. Els *dina* i l'Estat: Lloc i valor dels *dina* a l'Estat i apropiació estatal dels *dina***

Com acabem de veure, el *dina* té una història a Madagascar. Així mateix, el binomi *dina*-Estat també la té. És per això que cal aproximar-nos-hi des d'una doble perspectiva: D'una banda, la que permeti copsar el lloc i valor dels *dina* en el marc estatal i d'altra banda, la que mostri l'apropriació estatal dels *dina* i el seu lloc i valor en el marc de les comunitats. En aquest sentit, el present apartat es divideix en dos blocs que descriuen el *dina* a l'època colonial francesa i a l'època postcolonial, iniciada l'any 1960 amb la independència del país, que inclou diferents etapes en les quals s'apliquen polítiques diverses en relació als *dina*. Aquestes etapes, de fet, són les diferents Repúbliques que s'institueixen al llarg del període postcolonial. Els exemples que il·lustren l'evolució del *dina* i la seva relació amb l'Estat s'apunten en aquesta part i es veuran desenvolupats a l'apartat 4.4.

#### **4.3.1. El *dina* a l'època colonial (1896-1960)**

Quan Madagascar esdevé colònia francesa l'any 1896, l'administració colonial pretén exercir un control ferri sobre la població colonitzada<sup>88</sup>. Amb aquest propòsit, des del 1902, codifica l'administració indígena de l'Imerina i defineix, entre d'altres<sup>89</sup>, les competències dels *dina* per impedir que esdevinguin incontrolables i siguin una font d'abusos per part dels responsables malgaixos que els apliquen. Essent així, l'article 23

---

<sup>88</sup> Veure capítol 3.

<sup>89</sup> També les atribucions i els drets dels *fokonolona* (comunitats).



del decret de 1902<sup>90</sup> s'expressa en els següents termes: “Els *dina* no poden, en cap cas, modificar les lleis, decrets, reglaments o tot altre acte provinent de l'autoritat superior. S'han de sotmetre obligatòriament a l'aprovació de l'administració de la província abans de posar-se en pràctica”. D'altra banda, l'article 24 del mateix decret exposa que: “Conforme el costum i les disposicions de les antigues convencions, el *fokonolona* pot sancionar mitjançant multes les infraccions que es cometin a la convenció social”.

Per tant, a l'època colonial francesa, els *dina* es troben fortament vigilats i limitats per l'administració colonial i el rol de les comunitats es redueix a l'acatament de les clàusules de les convencions. Pel que fa als rituals d'adopció dels *dina*, tan propis en el costum perquè els converteix en sagrats i inviolables, s'eliminen dins l'oficialitat.

A l'etapa final de l'època colonial, la política de control dels *dina* segueix en la mateixa direcció que als seus inicis com ho mostra el decret del 7 de juny de 1950. Aquest decret instaura les anomenades col·lectivitats autòctones rurals<sup>91</sup> -el nou apel·latiu pels *fokonolona*- i, a l'article 17, es precisa que “el domini d'intervenció dels *dina* es limita als treballs de construcció, usos de les pastures, política higiènica i assistència social a les comunitats”. De la mateixa manera que 50 anys enrera, el *dina* s'ha de sotmetre a l'aprovació de l'autoritat administrativa i ara, a més, s'imposa a tots els habitants de la col·lectivitat majors d'11 anys i pren una forma més restrictiva.

Tanmateix, d'acord amb Rabemila (21/09/09) “durant l'època colonial als Hautes Plateaux<sup>92</sup>, els *dina* ja no mantenen la mateixa forma que tenien abans perquè hi ha la intervenció del poder estàtic, primer de la monarquia i després el colonial francès, però no és el mateix cas per a les costes”. Rabemila es refereix, en general, a tot el territori que no pertany a la monarquia merina, que és la major part de l'illa. A més, en el propi decret de 1902 ja es fa constar que les disposicions són aplicables a l'Imerina, territori en el qual té realment accés l'administració colonial francesa.

#### 4.3.2. El *dina* postcolonial (1960- )

El nou Madagascar independent aposta pel desvetllament de les pràctiques tradicionals i pel valor del ritual<sup>93</sup>. Malgrat tot, la nova administració malgaixa s'esforça

---

<sup>90</sup> Decret del 9 de març del 1902 sobre l'organització de l'administració indígena de l'Imerina.

<sup>91</sup> Forma polititzada del *fokonolona* original per administrar la població de manera encara més controlada.

<sup>92</sup> Es refereix a la zona on s'ubica el regne de l'Imerina.

<sup>93</sup> Alfred Ramangasoavina (1962) assenyala la importància que, suposadament, es vol atorgar als drets tradicionals i costumaris malgaixos expressant-se en els següents termes: “Hom descobreix que en aquesta societat tradicional el dret, en el sentit romà del terme, només juga un rol secundari. El fonament

per controlar els *dina*, tal i com ho va fer el precedent govern colonial, per mitjà de nombrosos textos de llei<sup>94</sup>. Al mateix temps, en aquesta etapa apareixen els anomenats *dina* oficials, que es presenten governamentalment com una recuperació i orientació dels *dina* no oficials. Aquest tipus de *dina* difereix dels *dina* precoloniais, entre d'altres motius, perquè, en general, no hi intervé més ritual que les mencions sumàries dels juraments a efectuar. A més, segons Bory (2005) els *dina* no poden donar lloc a penes sinó a reparacions civils.

D'altra banda, en aquesta nova forma, els textos dels *dina* són progressivament més severos com veurem en alguns exemples de l'apartat 4.4. d'aquest mateix capítol. D'acord amb Rabemila (21/09/09) aquesta severitat prové del fet que “el ressorgiment dels *dina* a l'època de la independència es deu sobretot als robatoris de zebús, és això el que ha posat de moda els *dina*. És cert que abans existien però és a partir d'aquest moment que es cerquen per lluitar contra els robatoris de zebús”.

De tota manera, la forta proliferació de nous textos i la duresa de les penes no reflecteix altra cosa que la persistència dels problemes i la ineficiència de la legislació oficial o estatal. En aquest context, l'aparició dels *dina* no oficials ressorgeix com un pal·liatiu a la incapacitat dels *dina* oficials. També a l'apartat 4.4. en veurem alguns exemples.

Donat l'augment de *dina* no oficials, sorgits de la població i mostrant més eficàcia que els proposats pel propi Estat, aquest ha de demostrar la seva força aplicant, a principis dels anys 1980, severes repressions dels robatoris de zebús comesos a l'època, motiu per al qual es creen la majoria de *dina*, estatals i no, en aquest moment. Aquestes repressions les duen a terme els militars<sup>95</sup> amb l'objectiu d'abatre públicament aquells que s'atrapen en flagrant delictes de robatori i fer notori el seu poder.

Moltes d'aquestes operacions militars es duen a terme a la regió nord de la província Fianarantsoa, lloc on, com veurem detalladament a l'apartat 4.4., s'havia començat a aplicar l'any 1982 un *dina* anomenat *dina rebotiaka*, sorgit d'una iniciativa

---

de l'ordre social i de l'organització de la societat el constitueixen els costums, els quals prescriuen allò que es fa i allò que no es fa, el que és *fady* (tabú)”.

<sup>94</sup> L'ordenança 60-175 del 3 d'octubre del 1960 estableix que “els *dina* regularment formats tenen força de llei entre tots els habitants del *fokonolona*”. La circular 584-MJ/CAB del 3 d'octubre del 1961 defineix el *dina* com “un acord col·lectiu adoptat per la majoria dels membres del *fokonolona* interessat, el qual, després de l'aprovació de les autoritats designades a l'art.3 de l'ordenança del 3 d'octubre de 1960, és aplicable a tota persona membre del *fokonolona*”. La circular de l'11 de març del 1968 confirma que “el *fokonolona* no té poder repressiu i les convencions han de preparar-se i signar-se de manera democràtica”.

<sup>95</sup> Per exemple l'anomenada operació “*tsy minday mady*” (que no es perdoni ningú) durant la qual els militars apallissen als lladres de zebús.

de la població. Aquest *dina* com veurem més endavant és un dels exemples més clars de la ineficàcia de l'Estat en aquest moment per garantir la seguretat de la població davant els robatoris de zebús. Precisament, la raó principal de la visibilitat i brutalitat dels militars en aquestes operacions és demostrar que la força i el poder del govern central són vigents.

Als anys 1990, el govern comença a canviar la seva política respecte el control de les comunitats i opta per fer col·laborar els representants locals de l'Estat, les forces de l'ordre i les mateixes comunitats. Com veurem a l'apartat 4.4., alguns *dina* que inicialment sorgeixen de la població, com és el cas del *dinan'ny mpihary*, acaben legalitzant-se i sent adoptats per l'Estat com mitjà per controlar la gestió local. D'altres, com els *dina fandriampahalemana* es creen amb unes finalitats estatals específiques i "es fan a mida" en relació als principis jurídics estatals. L'objectiu de l'Estat és el d'homogeneïtzar el *dina* sota un model legalitzat que respecti les lleis estatals. La llei 2001-004 és la llei de referència per tal efecte.

Malgrat les noves polítiques governamentals independents respecte el *dina*, d'acord amb Rafarahimanana (2008), la principal diferència amb el *dina* precolonial és que la població no participa directament en la formulació i adopció del *dina* sinó que són els seus representants escollits els que fan aquesta tasca. És a dir, es tracta de polítics que s'ocupen de redactar i elaborar els *dina* i no pas la població. No obstant, cal recordar que, paral·lelament, existeixen *dina* locals sorgits de la població que en aquesta etapa postcolonial mostren atributs força similars als dels *dina* precolonials com veurem per mitjà d'alguns exemples a l'apartat 4.4.

#### **4.4. Cultura jurídica dels *dina*. Funcions i disfuncions jurídiques**

##### **4.4.1. Cultura jurídica dels *dina***

Com presentàvem a la introducció, ens fonamentem en la perspectiva teòrica proposada per Le Roy i Wane (1982) sobre l'estudi dels drets africans per dur a terme part de la nostra anàlisi en aquest capítol. Des d'aquesta posició, Le Roy i Wane reconeixen quatre fases diferenciades en la construcció del que ells anomenen "drets no estatals": dret tradicional, dret costumari, dret local i dret popular<sup>96</sup>.

---

<sup>96</sup> Breument recordarem les quatre etapes: A la primera etapa identifiquen el dret tradicional, anterior a la colonització europea. Es tracta d'un dret oral compost tan per les regles com per les pràctiques de dret que es fonamenta en el costum jurídic local, el mite associat, les decisions col·lectives i l'acceptació

Per la nostra part, prenem el *dina* com l'instrument jurídic particular que ens permet analitzar un exemple de dret no estatal -en el cas de Madagascar- i la seva relació amb l'Estat -malgaix- en èpoques ben diferenciades. D'aquesta manera, per mitjà de les diverses modificacions i conformacions del *dina* al llarg de la història del país podem mostrar com en un mateix instrument jurídic s'identifiquen diverses formes i fases de dret no estatal i, al mateix temps, la seva relació amb la ingerència estatal.

En relació al *dina*, Bérard (2009:9-10) s'identifica també a la tipologia de Le Roy i Wane per distingir “els *dina* endògens que atenyen al dret tradicional, els *dina* costumaris adoptats durant el període colonial i postcolonial i els *dina* GELOSE<sup>97</sup>, que pertanyen al dret local”.

Per Bérard el *dina* endogen pertany al dret tradicional donat que és anterior a la colonització europea i no depèn del dret de l'Estat en cap aspecte. Per al cas dels *dina* costumaris, Bérard subratlla que aquests es formen del dret tradicional però que depenen de l'Estat pel seu funcionament i legitimació i menciona els exemples dels “*dina* colonials per obligar a les poblacions locals a replantar els boscos” i dels “*dina* adoptats per les comunes rurals als anys 1980 per combatre la crema de boscos”. Finalment, la categoria de *dina* GELOSE l'atribueix al dret local. Fortament influenciats per l'Estat però deixant un lloc a les autoritats locals en l'aplicació de les normes. D'altra banda, segons Bérard, l'existència dels *dina* GELOSE -de nova creació- no ha fet desaparèixer els *dina* anteriors –endògens i costumaris- en el marc d'accés o ús dels recursos naturals.

Des de la nostra perspectiva identifiquem certes similituds amb l'enfocament proposat per Bérard a l'hora de distingir els diversos tipus de *dina* i, al mateix temps, mostrem certes discrepàncies amb les categories que presenta<sup>98</sup>.

---

d'aquestes decisions “de manera espontània”. A més, no necessita ni depèn de l'Estat per la seva formació, funcionament o legitimació. La segona fase es refereix al dret costumari format a partir del dret tradicional però que depèn de l'autoritat colonial o postcolonial per la seva validació o legitimació. És a dir, cal que les pràctiques de dret siguin aprovades per l'Estat i que els costums es codifiquin. La tercera etapa correspon al dret local, un dret molt influenciat per l'Estat però que, al mateix temps, deixa lloc a les autoritats locals per aplicar les normes “en el marc d'una vertadera descentralització administrativa”. I per últim, el dret popular, el qual identifiquen com una nova construcció jurídica que reinterpreta el dret tradicional en un nou context.

<sup>97</sup> *Dina* que es comencen a crear a finals dels anys 1990 amb un objectiu específic: la gestió de recursos naturals en el marc d'una política de descentralització que vol atorgar certa llibertat a les comunitats en l'aplicació del *dina* si bé les disposicions dels mateixos han d'estar conformes a les voluntats i objectius estatals que precisament han portat a la seva creació. Tractarem en detall aquest tipus de *dina* i en veurem alguns exemples a l'apartat 4.4.

<sup>98</sup> Volem deixar constància que tenim en compte el fet que el treball de Bérard gira essencialment en torn a la utilització dels *dina* per la gestió dels recursos naturals. És per això que els exemples que proposa i

Pel que respecta als *dina* endògens compartim la reflexió de Bérard en el sentit que hi identifiquem els *dina* precoloniais, basats en el dret tradicional i sorgits d'un acord comú amb l'objectiu de regular l'organització social i l'ajut mutu o de prevenir sobre qüestions que poden afectar la seguretat i l'harmonia de la comunitat o del grup. En el cas dels *dina* endògens cal destacar la importància del ritual en el seu procediment d'adopció així com en les pràctiques de dret que se'n deriven. És a dir, el ritual entès com el factor que legitima i dóna força de llei al *dina*. Tanmateix, volem subratllar que a l'època precolonial també apareixen alguns *dina* que, tot i sorgits d'una iniciativa de la població, necessiten l'aprovació del poder central per tal de poder ser aplicats. O *dina* que institueix la pròpia monarquia. Ens estem referint al cas dels *dina* de l'Imerina que hem presentat als apartats 4.1. i 4.2. En aquests casos caldria associar els *dina* al dret costumari, bo i sorgir a l'època precolonial. En veurem dos exemples a l'apartat 4.4.

En relació als *dina* costumaris subratllem la pertinença d'aquest tipus de *dina* al dret costumari posant de relleu que es tracta de *dina* formats a partir del dret tradicional però dependents de l'Estat per la seva formació i legitimació. Aquests *dina* es caracteritzen per ser marcadament repressius i per basar-se en sancions pecuniàries de manera particular. Com hem apuntat, a l'apartat 4.4. veurem exemples de l'època monàrquica merina, però també de l'època colonial francesa i de l'etapa postcolonial, especialment dels anys 1980, durant els quals la major part dels *dina* sorgeixen per afrontar la inseguretat a les zones rurals i per combatre els robatoris de zebús.

Pel que fa als *dina* GELOSE, Bérard els inclou en el dret local, molt influenciat per l'Estat però deixant cert marge a les autoritats locals a l'hora d'aplicar-los.

En aquest sentit creiem que la categoria GELOSE -per l'especificitat del terme- no s'ajusta a la realitat del conjunt de *dina* que poden adir-se amb el que es comprèn per dret local segons les definicions de Le Roy i Wane. Per aquests autors, en el dret local, l'Estat hi influeix encara que atorgant certa permissivitat envers l'aplicació pràctica d'aquest dret a l'àmbit local. En el cas dels *dina*, no només els *dina* per la gestió dels recursos naturals -els *dina* GELOSE- poden correspondre's a aquesta definició sinó també, per exemple, els *dina* regionals o els *dina* de districte, creats per a la prevenció dels robatoris de zebús. Per tant, des del nostre punt de vista, el terme GELOSE no és pertinent per englobar els diferents *dina* que tenen cabuda en el dret local. També a

---

les assimilacions que presenta focalitzen principalment en aquesta direcció. Per la nostra part procurem prendre altres exemples per tal d'abraçar un ventall més ampli en les distintes tipologies proposades.

l'apartat 4.4. veurem alguns exemples de *dina* local, tan regionals o de districte com GELOSE.

D'altra banda, segons Bérard, l'existència dels *dina* GELOSE, de nova creació, no ha fet desaparèixer els *dina* anteriors -endògens i costumaris- en el marc de l'accés o ús dels recursos naturals. Per contra, diversos autors (Muttенzer, 2006; Kull, 2004; Maldidier, 2001) han explicat com la implantació dels *dina* GELOSE ha comportat una progressiva desaparició dels *dina* endògens creats pel mateix efecte i ubicats a la mateixa zona d'acció ja existents anteriorment o, si més no, ha suposat una clara confusió per a la població que ha d'aplicar-los.

Per altra part, en el context dels *dina* contra els robatoris de zebús, des de la perspectiva de la legalitat de l'Estat, els *dina* regionals han reemplaçat ja no només els *dina* locals o endògens sinó també els *dina* estatals de districte o província, per exemple, amb el propòsit d'homogeneïtzar les regles en una mateixa Regió.

Finalment, Bérard no associa cap tipus de *dina* al dret popular, definit per Le Roy i Wane com una nova construcció jurídica que reinterpreta el dret tradicional en un nou context. Al respecte, i reprenent el que ja hem apuntat en el primer capítol, volem subratllar que en el nostre cas, en comptes de dret popular, optem per utilitzar el concepte de dret neotradicional per designar aquest tipus de dret.

Essent així, associem al dret neotradicional un tipus de *dina*, que anomenem *dina* local, el qual es caracteritza per sorgir d'una iniciativa de la població, que no precisa d'intervenció de l'Estat ni per la seva formació ni per la seva legitimació i que apareix prenent atribucions del *dina* endogen i del dret tradicional però adaptant aquestes característiques a un nou context. A l'apartat 4.4. en veurem dos exemples que corresponen als anys 1980 referents essencialment als robatoris de zebús i un exemple sorgit d'una iniciativa local que constitueix el nostre estudi de cas que es desenvolupa en els capítols 5-9. Com veurem, en aquest exemple hi conflueixen també el dret tradicional i el dret costumari donat que es tracta d'un corpus jurídic que comprèn diversos tipus de regles.

A partir dels diferents exemples que es mostraran a l'apartat 4.4., així com del cas del *dina* regional i del *dina* local que analitzem des de la perspectiva etnogràfica en capítols posteriors, procurarem il·lustrar el més clarament possible les reflexions i propostes que hem apuntat en aquesta secció.

#### 4.4.2. Funcions i disfuncions jurídiques dels *dina*

Com hem anat observant, i com ens ho mostraran els exemples de l'apartat 4.4., els diferents *dina*, a totes les èpoques, presenten funcions i disfuncions com a instrument jurídic.

Per Bory (2005) una de les funcions més destacables del *dina* és la seva utilitat com a recurs permanent, accessible i ràpid per resoldre problemes puntuals de les comunitats rurals. Al mateix temps que contribueix a la conservació de la tradició i al reforç de les pràctiques i rituals tradicionals.

Rabemila (25/09/09) subratlla el fet que “el *dina* permet la quasi total eficàcia de cara als falsos testimonis, perquè en un poble tothom es coneix. Abans els tribunals de l'Estat prenen més en consideració el que s'havia establert en els *dina* locals perquè segons la tradició mentir és gairebé impensable i tot el procediment hauria de ser respectat per tota la població”. Tanmateix, Rabemila precisa que actualment no és possible confiar en la veracitat de les decisions preses en l'aplicació dels *dina* locals ja que “ara, normalment, és una sola persona [cap de *fokontany* o de Comuna] la que emet o escriu el judici i aquí si que hi pot haver tergiversacions, és per això que el tribunal ha canviat de manera de fer”. En aquesta mateixa direcció, Rasamoelina (06/10/09) puntualitza que “si el *dina* es troba en una societat [un context] realment tradicional aquest funcionarà però sempre hi ha gent que capgira el *dina* en benefici propi”.

Altres aspectes del *dina* poden suscitar certa controvèrsia segons quin sigui el punt de vista que s'apliqui. En aquest sentit, Narison (04/09/09) explica que:

Al nostre dret positiu hi ha empremtes franceses. Segons el dret positiu malgaix la falta és personal, però en els *dina* s'aplica una responsabilitat solidària. Si he de pagar els meus errors, és la comunitat qui ho paga. Si jo robo un zebú he de restituir dos o tres zebús. Si no tinc els mitjans és la comunitat la que ha de donar el que manca. Això no és contrari al dret positiu perquè la sanció és individual però és tota la comunitat la que l'ha de seguir.

Narison es refereix als *dina* sorgits d'una iniciativa local que basant-se en la responsabilitat col·lectiva impliquen a tot el grup en la resolució del problema. Sovint, des de l'Estat, quan aquests *dina* de les comunitats no creen problemes, no s'ocupen d'ells “però caldria veure si les formes de resolució aplicades resolen la problemàtica o,

per contra, el conflicte continua però resta desconegut per les autoritats perquè sovint les comunitats tenen tendència a amagar la veritable realitat” (Rabemila, 25/09/09).

Rabemila (21/09/09) explica un exemple del sud-est, on en cas de dubtes sobre què pronunciar com a judici es passa a l’ordalia:

Hi ha un riu ple de caimans i tot tipus de bèsties i fan el que ells anomenen “mestre del riu”. Es fa venir l’acusat, també ve tota la comunitat, és una mena de missa i tot això sota la benedicció de l’administrador civil, que ho sap. El mestre del riu invoca els avantpassats i diu: “Que els animals mengin el culpable. Si no ho és sortirà sense cap rascada” i posen a l’acusat dins l’aigua. I vet aquí que totes les bèsties arriben, però a vegades n’hi ha que en surten vius eh?. Una vegada hi havia gairebé tot un *fokonolona*! Però va passar el següent: Una vintena de persones es van posar a l’aigua però després es van adonar que s’havien equivocat perquè abans de posar-los a l’aigua calia precisar quins eren els delictes dels que se’ls acusava. Simplement van dir: “Si són culpables que se’ls mengin” i tothom és culpable d’alguna cosa a la vida no? Com que no van precisar, la vintena de persones van morir devorades pels caimans.

D’acord amb Andrianasolotiana (25/09/09) “un problema del *dina* és que a vegades és massa expeditiu i això pot ser perillós perquè pot posar en contra la gent d’un mateix grup” segons quines siguin les sancions o pràctiques jurídiques aplicades.

Una de les dificultats més reiterada respecte al *dina* és la que fa referència a la preocupació del poder estatal per evitar una superposició de dos tipus de dret. És per això que, com hem vist, l’Estat, en diversos moments, ratifica el *dina* com a *dina* oficials, incloent-los en la jerarquia de les normes, per tal d’evitar l’existència d’un poder paral·lel o d’un Estat dins l’Estat (Bory, 2005). Com ja hem apuntat i com anirem veient en els capítols posteriors, els principis jurídics d’un i altre dret sovint entren en contradicció de tal manera que els conflictes entre ambdós són inevitables.

D’altra banda, “en general, la població no té confiança en la justícia estatal però, alhora, només una petita minoria suficientment rica pot pagar un advocat pot acudir als tribunals de l’Estat” (Rabemila, 21/09/09). Això significa que, d’una banda, malgrat els esforços de l’Estat per incloure el *dina* com un recurs jurídic propi, la població encara es mostra reticent a adaptar-se a les noves propostes com veurem més endavant. D’altra



part, a l'àmbit local, principalment rural, l'accés a la justícia es redueix, habitualment, a la justícia local, als procediments locals, que poden satisfer o no a la població.

Igualment, el poder de les autoritats locals encara continua vigent a les comunitats, també a l'hora de fer efectives les pràctiques de dret, en part, d'acord amb Rabemila, pel problema de les sub-administracions. "L'Estat s'atura, de fet, a les Comunes, a molt estirar. Les comunitats no arriben a estar realment controlades per l'Estat, encara que s'intenti, per exemple, legalitzant el *dina*. El cap de la Comuna no vol problemes i què fa quan n'hi ha? Demana al cap de *fokontany* i als responsables tradicionals de fer una reunió i veure què cal fer i després ell deixa la història" (21/09/09). D'aquesta manera, la força moral i la influència de les autoritats locals s'exerceix de manera relativament habitual, essent efectiva en molts casos però també, a vegades, exercint una certa coerció col·lectiva<sup>99</sup>. Aquesta reflexió proposada per Rabemila la veurem il·lustrada per un cas concret en el capítol 9.

#### **4.5. Els àmbits jurisdiccionals dels *dina*: Alguns exemples de continuïtats i ruptures**

A l'hora de classificar-los, els *dina* de Madagascar es poden agrupar en categories molt diverses. Una de les divisions que sorgeix a propòsit del *dina* és la que separa els *dina* estatals -fruit d'una iniciativa de l'Estat- i els *dina* sorgits d'una iniciativa de la població, ja sigui el promotor un sol individu o tot un grup. Igualment, els *dina* es poden classificar en relació a categories espacials: *dina* locals, de districte, de província, regionals o nacionals. O en relació a categories temporals: Partint de la divisió precolonial, colonial i postcolonial fins a una segmentació més precisa per anys

---

<sup>99</sup> Rabemila explica dos exemples que mostren la força moral de les autoritats locals en altres àmbits diferents al jurídic, no només per als membres de les comunitats sinó també per als representants de l'Estat: "El cas de les eleccions. Com passen les eleccions aquí? Es va a veure al cap del poble, ve la gent de l'Estat, es fa una festa, es mata un zebú i marxen. I després el poder tradicional, quan encara arriba un altre partit polític, el reben també. Fan la festa i tot plegat i després escullen el que ha donat més. Diuen: el nostre escollit és aquest i és segur al cent per cent. Perquè a les zones rurals el poder tradicional està sempre omnipresent, sobretot a nivell d'administració de la comunitat.

Per exemple, ara em ve una altra cosa al cap, al sud-est hi ha els antevolo, que la gent els considera com gossos. Si tu entres a casa seva, els altres membres de la comunitat no et rebran mai, a no ser que facis un petit sacrifici i, per dir-ho d'alguna manera, et purifiquis. I aquesta gent és tota una tribu, però fins avui l'Estat no ha pogut fer res. I algunes vegades, què fan la gent d'aquesta tribu? Els intel·lectuals se'n van a Antananarivo on no els coneix ningú i no tornen mai més. Una vegada hi va haver un general de l'armada que era originari d'aquesta regió i mai li van donar un comandament, sinó que va restar sempre a nivell administratiu. Va ser durant la primera legislatura de la segona República, amb el president Zafy Albert, que el volia fer ministre i tota la gent de la regió es va posar en contra, què va fer l'Estat? Marxa enrere! Per què? Perquè ho havien ordenat les autoritats tradicionals". (21/09/09).

o per èpoques més delimitades. Així mateix, una categoria que pot aportar força informació sobre el *dina* en qüestió és la que es basa en la temàtica que tracta el *dina* o la problemàtica a causa de la qual ha sorgit la necessitat de crear-lo, és a dir, la seva finalitat. En aquest sentit podem destacar: la inseguretat, els robatoris de zebús, la gestió de recursos naturals o l'organització de la vida social. D'altra banda, els *dina* es poden dividir en legals i il·legals segons la seva posició davant el dret estàtic. I finalment, segons les diferents característiques i atribucions, els *dina* formaran part o es podran incloure en un tipus de dret no estàtic. Prenent les categories presentades en el primer apartat d'aquest capítol, ens referim als tipus de dret: tradicional, costumari, local i neotradicional.

A continuació veurem un quadre sinòptic que recull esquemàticament 19 exemples de *dina* amb les seves atribucions principals. Seguidament, oferim una explicació més completa de cada un d'ells a partir de les fonts de les quals disposem<sup>100</sup>.

Els exemples que presentem pretenen constituir una selecció representativa dels diversos tipus de *dina*, que procedeixen de distintes èpoques i presenten temàtiques i promotors diferents. Es tracta d'una compilació elaborada a partir de criteris arbitraris que hem escollit al considerar-los els més adequats per posar de manifest els seus àmbits jurisdiccionals així com les seves continuïtats i ruptures com un instrument jurídic propi i original de la societat malgaixa que s'ha anat redefinint en els diferents períodes de la història del país.

D'altra banda, donat que els robatoris de zebús conformen una de les parts rellevants del cas etnogràfic que es presenta en aquesta tesi, en aquesta relació prestem una atenció particular als *dina* referents als robatoris de zebús, propis de diferents èpoques i contextos.

El quadre es divideix en 4 ítems que permeten identificar les característiques més rellevants de cada *dina*: el promotor del *dina*, la seva finalitat, la ubicació espacial i territorial i l'època en la que sorgeix. D'altra banda fem constar si es tracta de *dina* legals, il·legals o altres categories respecte la posició de l'Estat. I finalment el tipus de

---

<sup>100</sup> Els exemples procedeixen de fonts diverses i han estat recopilats entre els anys 2007 i 2009, principalment en el marc dels treballs de camp duts a terme a Madagascar. Els textos complets s'han obtingut de Callet, R.P. (1908), Razanabahiny, V. (1995) i Ottino (1963) i dels següents organismes estatals: Ministère de la Décentralisation (Antananarivo), Ministère de l'Environnement et des Forêts (Antananarivo) i Gouvernement Régional de l'Haute Matsiatra (Fianarantsoa). Com es farà constar en els casos que correspongui, el text complet es presenta adjunt a l'annex indicat. La major part d'aquests textos s'ha traduït al català del text original en malgaix, traduït al seu torn al francès per malgaixos que ens han prestat el seu suport en diferents moments de la investigació. La resta consten en francès, la llengua original en la que s'han redactat.

dret no estàtic en el qual es poden incloure, seguint la tipologia de Le Roy i Wane (1982) i tenint en compte les precisions al respecte que hem apuntat en el tercer apartat.

DINA	Promotor	Finalitat/temàtica	Ubicació	Època	Dret	
					COSTUMARI	LOCAL
<i>Didim-pokonolona tandrok'omby eo amba-havady</i> (Llei del <i>fokonolona</i> de la banya de zebú)	Súbdits d'Andrianampoinimerina (Monarquia merina)	Robatoris	Imerina (Antananarivo i entorns)	1787-1810	L	L
<i>Din'asa</i> (Dina del treball)	Monarquia merina (Andrianampoinimerina)	Evitar robatoris i vagabundegi	Imerina (Antananarivo i entorns)	1787-1810	L	L
<i>Didim-pitsaram-pokonolona ny halatr'omby sy ny Fiambenankizo</i> o Convention de Mandabe	Representants de la població i representants de l'Estat	Robatoris de zebús	Mandabe (zona centre oest)	1957	L	L
Convention de Sakaraha	Representants de la població i representants de l'Estat	Robatoris de zebús	Província de Tuléar	1960	L	L
<i>Dina mihefy ny fokontanin'ambohinaorina</i> , Antananarivo (Dina de la disciplina del <i>fokontany</i> d'Ambohinaorina)	Responsables del <i>fokontany</i> d'Ambohinaorina	Organització interna	<i>Fokontany</i> Ambohinaorina, Cantó de Sabotsy Namehana, Antananarivo	1974	L	L

L: Legal, I: Il·legal, IL: Il·legalitzat, NC: No es coneix

DINA	Promotor	Finalitat/temàtica	Ubicació	Època	Dret	
					NEOTRADICIONAL	COSTUMARI
<i>Dina Rebotiaka (Dina de Rebotiaka)</i>	Rebotiaka (ex militar de la zona)	Robatoris de zebús	País betsileo (actuals regions d'Amoron'i Mania i l'Haute Matsiatra)	1982	IL	
<i>Dina Menavozo (Dina dels colls vermells)</i>	Origen incert	Robatoris de zebús i altres crims (altres robatoris, bruixeria, assassinat)	Farafangana (sud-est)	1988	I	
<i>Dina Fandriampahalemana (Dina de l'harmonia i l'ordre públic)</i>	Representants de la població i representants de l'Estat	Robatoris de zebús i altres regles per l'ordre de la zona	Sub-prefectures de: Ihosy, Ivohibe, Ikaora (Actuals comunes de la Regió d'Ihorombe al centre sud), Midongy Atsimo, Befotaka Atsimo (Actuals comunes de la Regió d'Atsimo-Atsinanana al sud-est)	1990	L	
<i>Dinan'ny Mpihary (Dina dels Ramaders)</i>	Monja Jaona (President de MONIMA)	Robatoris de zebús	Sorgeix a la província de Tuléar i s'adopta a nivell nacional	1990	L	

L: Legal, I: Il·legal, IL: Il·legalitzat, NC: No es coneix

<i>DINA</i>	Promotor	Finalitat/temàtica	Ubicació	Època	Dret
<i>Dinan 'ny Fianarantsoa II</i>	Responsables governamentals del Districte Fianarantsoa II	Regulació de la vida social, producció, salut, mediambient i solidaritat	Província de Fianarantsoa	1991	L
<i>Dinan 'ny Fianarantsoa II</i>	Responsables governamentals del Districte Fianarantsoa II	Robatoris de zebús i vigilància de la província de Fianarantsoa	Província de Fianarantsoa	1995	L
<i>Dina de la Regió d'Anosy</i>	Representants de la població i responsables governamentals d'Anosy	Robatoris de zebús i prevenció de la inseguretat a la zona	Regió d'Anosy	2006	L
<i>Dina regional de l'Haute Matsiatra</i>	Representants de la població i responsables governamentals de l'Haute Matsiatra	Robatoris de zebús i organització general de la Regió	Regió de l'Haute Matsiatra (província de Fianarantsoa)	2007	L
Convention de Brickaville	Estat	Gestió de recursos naturals	Província de Toamasina (est)	1999	L
<i>Dina d'Ambohimahasina</i>	Estat	Gestió de recursos naturals	Districte d'Ambohimahasina, província de Fianarantsoa	2002	L

L: Legal, I: Il·legal, IL: Il·legalitzat, NC: No es coneix

Dret	TRADICIONAL		NEOTRADICIONAL	
	NC	NC	NC	L
Època	Dècada dels 80	Desconegut	Dècada dels 80	2000
Ubicació	Regió d'Anosy	Regió d'Anosy	Regió d'Anosy	<i>Fokontany de Iharanany Est, a la Regió de l'Haute Matsiatra</i>
Finalitat/temàtica	Usos dels arbres	Respecte pels avantpassats	Explotació de recursos naturals	Organització del <i>Firaisana</i>
Promotor	Caps clànics de Sevatory i Esomony (Regió d'Anosy)	Caps clànics	Caps clànics de Sevatory i Eminiminy (Regió d'Anosy)	Membres del <i>Firaisana Lovasoa</i> de Iharanany (Regió de l'Haute Matsiatra)
<i>DINA</i>	<i>Dinan-kazo fale</i> y ( <i>Dina</i> de l'ús d'alguns arbres)	<i>Dinan'ny ezi-draza</i> ( <i>Dina</i> del respecte als avantpassats)	<i>Dinan'ny ala fady</i> ( <i>Dina</i> sobre prohibicions per al bosc)	<i>Dina</i> del <i>Firaisana Lovasoa</i> de Iharanany

L: Legal, I: Il·legal, II: Il·legalitzat, NC: No es coneix

Font: Elaboració pròpia

1. *Didim-pokonolona tandrok'omby eo amba-havady* (Llei del *fokonolona* de la banya de zebú)<sup>101</sup>

En el *Tantara ny Andriana* de R.P. Callet [1878] (1908 (1): 824-825) es reproduïx el *kabary*<sup>102</sup> en el qual es pronuncia el *didim-pokonolona tandrok'omby eo amba-havady*. Segons indica Callet, aquest *kabary*, i per tant aquest *dina*, va ser pronunciat a Ambohimanga -l'enclavament reial dels merina- durant el regne d'Andrianampoinimerina (1787-1810). Es tractava d'un discurs per als *tsimahafotsy*<sup>103</sup> i la població de l'Imerina en general, que Callet inscriu en el marc del Capítol 4 del *Tantara*<sup>104</sup>, en el qual es precisen el contingut del *dina* i les sancions corresponents en cas d'incompliment. Sembla ser que aquest *dina* neix de la concertació dels membres de la comunitat i va ser aprovat pel poder reial tal i com es manifesta en el *kabary*.

L'objectiu del *dina* era eradicar els robatoris de collites o animals domèstics més habituals a l'època. Cada tipus de robatori estava sancionat per una multa que podia anar d'un *sikajy* (60 cèntims d'*ariary*) a 10 *ariary* tal i com s'indica a la següent relació:

- Robatori d'un arbre de mandioca o un pollastre: 1 *sikajy*.
- Robatori d'una oca: 5 *ariary*.
- Robatori d'una ovella: 5 *ariary*.
- Robatori d'un zebú: 10 *ariary*.

Les sancions establertes es consideren irrevocables. A més, el *dina* també manifesta el seu caràcter compensatori fent referència al reemborsament obligatori d'un zebú que es destina al sacrifici per tal de tancar el procés judicial que s'emprenqui a raó de qualsevol dels robatoris esmentats.

Igualment, s'explicita el procediment ritual que cal dur a terme per l'adopció del *dina*. Una vegada s'ha arribat a l'acord d'acceptar i compartir el mateix *dina*, els

---

<sup>101</sup> Veure a l'annex el text complet.

<sup>102</sup> Discurs públic per anunciar lleis o decisions en el context reial. A l'àmbit de les comunitats utilitzat en cerimònies rituals i reunions (Veure nota al peu 46). Tal i com ho enunciam en el capítol anterior durant la monarquia merina, les lleis reials s'enuncien en forma de codi i es pronuncien per mitjà d'un *kabary*. A la primera etapa d'aquesta monarquia, especialment amb el sobirà Andrianampoinimerina, és força habitual l'anunci de lleis i *dina* a la població per mitjà dels *kabary*.

<sup>103</sup> Nobles que vivien a Ambohimanga, puig on es va gestar el regne d'Andrianampoinimerina.

<sup>104</sup> Capítol 4: *Ny nanokoan'Andrianampoinimerina ny didimpanjakana sy ny lâlana aminy fitsarana* (Les paraules d'Andrianampoinimerina, la llei i les formes de judici), Apartat Segon. *Ny Nandaharan'Andrianampoinimerina ny fitsarana ny olo'ny, taminy vadintany any ambony sy ny fokonolona any ambany* (Programa d'Andrianampoinimerina per al tribunal i les persones, dels *vadintany* a dalt al *fokonolona* a baix). 2º *Fokonolona. Didim-pokonolona tandrok'omby eo amba-havady*. És a dir, es tracta d'un discurs per tota la població súbdita del monarca, dels *vadintany* (representants o agents del govern portant en els diferents districtes les ordres del govern i complint les funcions d'uixer) al *fokonolona* (el poble).

membres de la família o del poble han de sacrificar un zebú i distribuir les parts entre els diferents individus del grup, ja que menjar plegats aquesta vianda reafirma el vincle entre els membres<sup>105</sup>. Un cop compartit l'àpat, l'acord es simbolitza penjant les banyes del zebú sacrificat a l'entrada del poble, fet que constitueix un record permanent de l'existència de l'acord.

Així doncs, en aquest *dina* no existeixen ni juraments directes ni imprecacions sinó que el seu promotor, desconegut, va apostar pel símbol que proporcionen les banyes i per la severitat de les sancions, que són irrevocables.

Tal i com indica l'època, el *dina* pertany al període precolonial i les sancions previstes atesten una forta influència dels codis de llei reials, els quals acostumen a presentar una relació pecuniària entre la falta i la sanció a complir. En aquest sentit és important subratllar el fet que els *dina* precoloniais que podem presentar bàsicament són els que es registren en el context de la monarquia merina, al ser aquesta la més documentada de l'època. Això no eximeix l'existència de *dina* i lleis reials d'altres monarquies, com hem vist en el capítol anterior, ni tampoc de *dina* propis de les comunitats fonamentats en uns costums locals en els quals els juraments i les imprecacions hi són presents, si bé la seva constància escrita en documents d'autors de l'època és pràcticament nul·la. En aquest sentit, els *dina* precoloniais que presentem pertanyen al dret costumari.

## 2. Din'asa (Dina del treball)<sup>106</sup>

Com el cas del *didim-pokonolona tandrok'omby eo amba-havady*, el *din'asa* es menciona en el Tantara ny Andriana de R.P. Callet [1878] (1908 (1): 807-809)<sup>107</sup> que reproduïx el *kabary* d'Andrianampoinimerina<sup>108</sup> on el monarca exposa els principis del *dina*.

Andrianampoinimerina promulga el *din'asa* en “un context de fort creixement demogràfic” (Raison, 1984: 112) amb l'objectiu de fer front a les adversitats naturals -

<sup>105</sup> El ritual de menjar plegats i compartir la carn d'un zebú sacrificat s'anomena *nofon-kena mitam-pihavanana*. Aquest ritual crea i reforça el vincle dels que mengen junts com veurem en el capítol 6.

<sup>106</sup> Veure a l'annex el text del *din'asa* recollit per R.P. Callet.

<sup>107</sup> Capítol 4: *Ny nanokoan'Andrianampoinimerina ny didimpanjakana sy ny làlana aminy fitsarana* (Les paraules d'Andrianampoinimerina, la llei i les formes de judici), Apartat Segon. *Ny Nandaharan'Andrianampoinimerina ny fitsarana ny olo'ny, taminy vadintany any ambony sy ny fokonolona any ambany* (Programa d'Andrianampoinimerina per al tribunal i les persones, dels vadintany a dalt al fokonolona a baix). 6° *Ny didimpanjakana aminy ireo fahavalo n'Andrianampoinimerina: ny ranovaky, sy ny afo, sy ny mosary, sy ny havandra* (Decrets d'Andrianampoinimerina sobre els enemics principals: les inundacions, els incendis, la fam i la gelada).

<sup>108</sup> El regne d'Andrianampoinimerina comença el 1787 i acaba el 1810.



les inundacions, els incendis, la fam i la gelada- considerades pel monarca com els principals enemics del regne. Igualment, Andrianampoinimerina pretén tenir “homes sans i forts per a la producció així com per a les guerres i conquestes” (Raison, 1984:114). És per aquest motiu que per mitjà del treball dels súbdits es cerca la cohesió interna del regne per tal de assegurar les provisions necessàries per als moments de carestia o les guerres.

Per mitjà del *din'asa*, Andrianampoinimerina vol transmetre una doble consigna. D'una banda, un missatge encoratjador per aquells que compleixen les regles dictades pel *din'asa* i, per tant, treballen com ell desitja. D'altra banda, un missatge d'advertència per aquells que manifesten comportaments contraris al que es disposa en relació al treball. Tal i com ho expressa Chapus (1958:504-508) la població súbdita d'Andrianampoinimerina, en general, procura complir amb els objectius del *din'asa*:

Cada localitat, cada poble i cada casa lluitaven per acomplir el treball. Es matava un zebú que servia per l'aposta: aquells que treballaven menys el pagaven. Els mandrosos i lents eren rebutjats pel *fokonolona* dient: “Ens perjudiquen”; i si hom en parlava a Andrianampoinimerina se li deia : “Aquell home ha estat caçat pel *fokonolona*”. Ell el feia castigar dient: “És una cosa funesta al meu país”.

Andrianampoinimerina introdueix el *din'asa* a la població mitjançant un *kabary* en el què es subratlla que tot aquell que no treballi com disposa el *din'asa* serà descobert com un delinqüent: “Vaig a organitzar el *din'asa*, això farà les estacions productives i farà augmentar la població. La gent no errarà d'una banda a l'altra. Sense el *din'asa* hom no podria atrapar els delinqüents i descobrir els lladres”.

El *kabary* presenta una forma coercitiva constant que procura deixar clar que qui no compleixi les regles del *dina* “se les haurà amb el rei”, un temor infós a raó del poder suprem del monarca. Així, es tracta d'un conjunt de regles d'obligat compliment però també d'un missatge alhora encoratjador i coaccionador pel que fa al treball a l'Imerina.

En aquesta mateixa direcció, el *din'asa* finalitza amb una declaració d'intencions d'Andrianampoinimerina, que transmet la necessitat de treballar per mantenir la cohesió de l'Estat:

La cura de l'Estat no consisteix en res més que en els treballs que fan la terra productiva ja que és la manera d'assegurar el benestar de la població. Estic content de veure les vostres cares clares i els fronts sense

arrugues perquè esteu ben alimentats, constatar que esteu grassos i forts; el meu desig es troba realitzat. Si teniu serveis a complir amb l'Estat no us afligiu sabent que el poble està ben aprovisionat, les vostres dones i fills no tenen cap temor perquè hi ha aliments en reserva. És per això que estimo el *din'asa* (Callet, 1908:809).

Les sancions que es presenten, formulades de maneres diverses, transmeten totes elles el mateix missatge: La denúncia a Andrianampoinimerina quan hom no compleix les prescripcions descrites per aquest al *din'asa*. La denúncia de la manca de compromís amb el *dina* significa la repressió i el càstig immediat d'Andrianampoinimerina a l'infractor. És per això que la sanció del *din'asa* es percep com a moral pel merina (súbdit), tot i que també s'apliquin els càstigs corresponents si bé no acostumen a especificar-se explícitament.

Finalment, les temàtiques principals que recull el *din'asa* s'expressen en els següents termes:

- Cada comunitat o poble ha de complir amb el deure del treball. L'incompliment d'aquesta obligació implica el rebuig del *fokonolona* d'aquells que són considerats mandrosos. Cal informar del fet a Andrianampoinimerina per tal que els faci castigar.
- Els caps locals i els nobles han d'enaltir el treball i encoratjar a fer-lo millor que els altres mitjançant els *kabary*.
- Els *vadintany* (funcionaris del rei) han de vigilar els mercats per observar que hi hagi igualtat de preus dels aliments. Si aquests *vadintany* observen que els aliments són més cars en un lloc determinat cal que ho reportin a Andrianampoinimerina.
- Cal denunciar qui no treballa a Andrianampoinimerina per tal que aquest li apliqui el càstig que cregui convenient. En el Tantara es fa constar que els lligaven i els assotaven en cas de declarar-los mandrosos.
- Les dones han d'estimular els seus marits a treballar per tal que no els condemnin.
- Cal identificar els "lladres de cases i de tombes, les bandes mafioses, els que cometen agressions nocturnes o robatoris aprofitant un descuit" i que, per tant, falten al seu treball.

- Cal delatar als veïns que tenen menjar per viure però no cultiven o refusen treballar portant-los a Andrianampoinimerina.
- Està penat l'abandó de la terra que es cultiva per anar a viure a un altre lloc. Aquell que ho practica es portarà en presència del rei "perquè no s'accontenta amb el patrimoni ancestral". La sanció a aplicar és la venda d'aquests individus.
- Qui falti al pagament dels impostos serà declarat culpable ja que Andrianampoinimerina defineix la propietat a l'Imerina com "un ou que no pot canviar de niu", és a dir, el treball d'un merina es reporta a la monarquia merina.
- Les terres no es poden vendre, per tant, les compres individuals es consideren nul·les i les despeses de la venda corren a càrrec dels individus que han realitzat la transacció. A més, Andrianampoinimerina fa constar al respecte una sanció de tipus moral quan prohibeix desplaçar-se a un altre lloc perquè es considera que: "La gent que no sap acomodar-se a la seva terra natal és vilana". Cal portar-los davant el rei i a les seves terres s'hi instal·len d'altres persones perquè es considera vergonyós que hom no s'accontenti de la seva terra ancestral.
- S'adverteix en clau positiva a aquells que cultiven i treballen bé el camp: "Tindran els meus favors".
- Es castiga la mala vigilància dels administradors o que aquests no vetllin per tal que altres no robin. O també si no es tracta amb consideració als homes treballadors. S'estimen responsables de no saber aconsellar a la gent i de no transmetre als camperols les bones accions a seguir.

El *din'asa* s'emmarca a la mateixa època i en el mateix context que el *dina* anterior, per tant, pertany al període precolonial. A diferència del *didim-pokonolona tandrok'omby eo amba-havady* les sancions són manifestament morals i, en canvi, a penes es mencionen sancions de tipus pecuniari. En aquest sentit cal remarcar que ambdós *dina* presenten propòsits ben diferenciats. En el cas del *dina* anterior es pretenen infligir penes severes en relació als robatoris per tal d'eradicar-ne la pràctica i en aquest cas el *dina* no només és un conjunt de regles sobre el treball sinó també un compromís moral amb el regne i el seu monarca.

3. *Didim-pitsaram-pokonolona momba ny halatr'omby sy ny fiambenan-kizo*<sup>109</sup> (*Dina sobre els robatoris de zebús i la vigilància dels kizo o Convenció de Mandabe*)<sup>110</sup>

La Convenció de Mandabe<sup>111</sup> data del 29 de juny de 1957, tres anys abans de la independència de Madagascar. Les seves disposicions atenyen primerament a 6 districtes del centre oest del país: Belo, Mahabo, Miandrivazo, Manja, Beroroha i Morondava, una zona seriosament afectada pels robatoris de zebús. Dos anys més tard s'hi adhereixen els districtes de Morombe i Ankazoabo.

El *dina* està elaborat per representants de la població juntament amb representants governamentals, els delegats cantonals dels 6 districtes corresponents, i promulgat en presència del Conseller Provincial i els delegats del govern. L'objectiu principal de la Convenció de Mandabe és fer front a la problemàtica que generen els robatoris i establir disposicions relatives a la vigilància dels *kizo*, que pertanyen als pobles.

El text consta de 26 articles en els quals es precisen les temàtiques que es consideren axials per lluitar contra els robatoris de zebús, les formes de resolució dels litigis i les sancions associades a cada cas.

En relació a la resolució dels litigis es precisen les següents possibilitats: En primer lloc s'hauran de presentar davant el delegat cantonal i el responsable local d'on s'ha iniciat el conflicte per tal de procedir a la conciliació de les parts. Si no s'arriba a un acord cal recórrer al segon delegat cantonal, si aquest tampoc aconsegueix la conciliació es recorre al delegat del cantó veí, la decisió del qual és irrevocable, no pot ser modificada sota cap circumstància i adquireix autoritat de cosa jutjada.

Per la seva banda, les sancions normalment corresponen al pagament amb zebús, en general amb *tamana* (zebús joves), la quantitat dels quals varia segons la gravetat de l'acte comès, tal i com es fa constar a la següent relació:

- Abandonar la persecució sense autorització: 1 *tamana*.
- Manca de passaport: 1 *tamana*.
- Compra-venda de zebús no autoritzada: 1 *tamana*.
- No presentar els zebús per vendre al cap de la zona o al delegat cantonal per verificar-ne el nombre abans de lliurar el passaport.: 1 *tamana*. Si no es paga, prohibició d'entrar a la circumscripció.

<sup>109</sup> Ottino (1963:121) descriu el *kizo* com “un lloc de pas obligatori, una ruta establerta pels lladres de zebús que empenyen davant seu les bèsties robades”.

<sup>110</sup> Veure a l'annex el text complet de la Convenció de Mandabe.

<sup>111</sup> Regió de Menabe, a la zona centre oest del país.

- No posseir terrenys de cultiu ni mitjà de supervivència: 1 *tamana*.
- Obligació de portar provisions per a la persecució dels lladre i els zebús robats. Si els pobles no donen avituallament als perseguïdors: 1 *tamana*.
- No donar l'alerta del passatge dels lladres o no dur a terme la persecució: 2 *tamana*.
- Robatori amb violència: 2 *tamana*.
- Ferides o mutilació dels animals: 2 *tamana*.
- Caps estatals responsables que són còmplices de lladres o abusen de la seva autoritat: Cessament del càrrec i pagament de 2 *tamana*.
- Ocultar un lladre al que persegueixen: 10 *tamana*.
- No lliurar els zebús robats que entren al poble: Tants zebús com els que no s'han lliurat.
- A fer efectiu al propietari del parc de zebús on resten els zebús robats: Reemplaçament d'aquests zebús.
- Recórrer una sentència dues o tres vegades i rebre la confirmació del primer judici: Pagar el doble o el triple de la multa (d'un zebú es passa a pagar-ne dos o tres).
- Falsos testimonis i còmplices: Obligació de pagar tants zebús com els que han declarat haver perdut.
- Lladres atrapats en flagrant delictes: Lliurats a les autoritats i reemplaçament de tots els animals robats, en presència del *fokonolona*, abans d'entrar a presó. Si no es pot assumir, ho fan els seus parents. Si els parents tampoc poden, els pobles de la zona on viu el lladre paguen en lloc seu.
- Si no s'executa la condemna o el pagament corresponent per part d'un poble o un individu: Expulsió del *fokonolona*, ningú pot ocupar-se d'ells ni pel millor ni pel pitjor.
- Ajut o assistència als expulsats o exclosos: Expulsió del *fokonolona*.

Igualment s'estableixen les regles a seguir en relació al desplaçament dels zebús així com sobre les conductes punibles:

- Els zebús no poden desplaçar-se durant la nit.
- Organització dels campaments de zebús: Mínim de 10 persones per campament i tots els campaments reunits en un mateix lloc.
- Prohibició de cultivar els terrenys destinats als campaments.

- Robatoris d'aigua per regar o per a les collites, desperfectes als parcs de zebús amb l'objectiu de cometre un furt, robatoris amb violència o en els grans camins: Hauran de ser castigats pel *fokonolona* i lliurats a les autoritats.

D'acord amb Langlois (2000), malgrat la forta imposició de l'autoritat colonial de l'època, el *dina* es caracteritza per la voluntat de mantenir un control col·lectiu sobre el conjunt d'activitats dutes a terme en els espais afectats. És, per tant, un *dina* que pertany al dret costumari.

Tanmateix, pel fet de tractar-se d'un *dina* creat, en part, per l'Estat, la Convenció de Mandabe no presenta cap procediment ritual en la seva adopció, ni la presència d'elements o forces sobrenaturals que atorguin validesa al *dina*. Al contrari, es tracta d'un text normatiu que pren les atribucions pròpies dels textos de llei estatals en el qual es fan constar les disposicions acordades així com les sancions corresponents. Aquestes sancions fan referència essencialment al pagament en zebús a excepció d'un únic article, el 18, on s'estableix l'expulsió del *fokonolona* per l'individu o el poble que no faci efectiu el pagament o no acati la sanció corresponent a l'acte comès.

#### 4. *Convention de Sakaraha* (Convenció de Sakaraha)<sup>112</sup>

El govern de la Primera República malgaixa independent aposta per conferir part de la responsabilitat a la població prenent com a instrument jurídic i policial el *dina*, que té força executòria entre els habitants incumbits tal i com ho disposa l'ordenança 60-175 del 3 d'octubre de 1960 (Rakoto, 2009).

Com hem vist, el 29 de setembre de 1957, encara sota el poder colonial francès, s'implanta la Convenció de Mandabe per a sis districtes de la zona centre oest del país<sup>113</sup>. Seguint l'estil d'aquesta convenció, el 6 d'agost de 1960, just arribada la independència de Madagascar, s'adopta la Convenció de Sakaraha a la qual s'adhereixen 13 districtes de Tuléar, Betioky, Ampanihy, Bekily i Betroka, al sud del país. No és fins l'any 1968 que els 17 districtes de la província de Tuléar esdevenen membres de la Convenció de Sakaraha<sup>114</sup>. En aquest cas però es tracta d'un *dina* que

<sup>112</sup> Sakaraha és el nom d'una comuna rural de la província de Tuléar.

<sup>113</sup> Belo, Mahabo, Miandrivazo, Manja, Beroroha i Morondava i posteriorment Morombe i Ankazoabo.

<sup>114</sup> Segons Rakoto (2009) "el veritable text apareix amb l'ordenança 62-004 del 24 de juliol de 1962 on es fixen les penes aplicables en cas de no pagar les reparacions previstes". En aquest segon text es precisa també que "el *dina* no es pot oposar als principis de la Constitució per tal que el *fokonolona* no s'erigeixi com tribunal i pronuncii condemes per delictes de dret comú. Així mateix, s'estableix que l'arbitratge l'ha de dur a terme el sub-prefecte per tal de fixar les reparacions".

pertany al dret local ja que és l'Estat el responsable primer de la seva creació i les comunitats les de la seva aplicació.

Com indica Randrianjafizanaka (1972: 162) “la pràctica dels *dina* no és una novetat [entre la població malgaixa], la novetat resideix en el fet que els *dina* sobre robatoris de zebús afecten no només a dos pobles veïns sinó a tota la província de Tuléar”. L'autor al·ludeix a la província de Tuléar per ser la zona on s'inicien aquests *dina*, no obstant, la reflexió que proposa és aplicable al conjunt del país. Així mateix, en aquests primers *dina* que presenten certa intervenció de l'Estat, com la Convenció de Mandabe o la de Sakaraha, “l'assumpte dels robatoris esdevé un “crim nacional” en la mesura que es transgredeixen les lleis que una administració centralitzada ha volgut imposar” (Randrianjafizanaka, 1972: 158).

La Convention de Sakaraha posa de manifest el contrast entre la comunitat i l'Estat, la jurisprudència local i la legislació estatal, en el sentit que les comunitats assumeixen la resolució dels conflictes sorgits arran dels robatoris de zebús com una part de la seva jurisprudència, que es fonamenta en la responsabilitat col·lectiva de la comunitat. Malgrat que aquesta jurisprudència local no va en contra el dret positiu, aquesta concepció, pròpia del costum jurídic, dista dels principis jurídics que regeixen la legislació estatal. Uns principis que, partint d'un fet delictiu –els robatoris de zebús– que transgredeix les lleis de l'Estat, donen lloc a la imposició de les multes corresponents fixades per aquestes mateixes lleis. En el cas dels robatoris, el pagament d'una quantitat determinada de zebús segons el delictes comès que promou una responsabilitat individual a l'hora de complir la llei.

D'altra banda, d'acord amb el que proposàvem en el marc del capítol 1 en relació a l'articulació de cultures jurídiques diverses, la consideració estatal dels robatoris de zebús com un crim nacional evidencia les profundes diferències entre les distintes cultures jurídiques existents a Madagascar.

Els canvis manifestos en la Convention de Sakaraha respecte els *dina* anteriors a la colonització, mostren com es caracteritzen uns nous *dina* que, habitualment, s'allunyen dels *dina* inicials en les seves atribucions. Més enllà del fet de l'extensió territorial que presentava Randrianjafizanaka, la nova interpretació dels robatoris com a crims nacionals és la innovació més significativa i, alhora, més controvertida. Essent així, “davant aquest “perill comú estranger” [l'Estat], la població prefereix no delatar els lladres ja que són coneguts” (Randrianjafizanaka, 1972:158). No obstant, la preservació d'elements sobrenaturals i juraments -propis dels *dina* de les comunitats precolonia-

comporta l'adhesió de la població a la convenció, encara que també existeixin certes reticències pel fet que alguns representants de l'Estat intervinguin en la seva elaboració. Tal i com ho indicàvem, la Convenció de Sakaraha pretén que les comunitats membres es responsabilitzin dels robatoris de zebús comesos a les seves localitats així com de la persecució dels lladres. En aquest sentit, la convenció estableix que les comunitats membres tenen l'obligació de lliurar els lladres i les persones cercades per les autoritats i de prestar-los la seva força. Les autoritats policials, al seu torn, han d'actuar conjuntament en el respecte de la quietud de la vida en el poble.

De manera molt similar a la Convenció de Mandabe, la Convenció de Sakaraha estableix una relació d'infraccions acompanyades de les sancions corresponents.

Les sancions es presenten de dues maneres ben diferenciades: En primer lloc, les multes o reparacions que s'abonen a la Comuna on s'ha produït la infracció. En segon lloc, les multes o reparacions que constitueixen la compensació per a la persona o comunitat robada o ultratjada.

Alguns dels casos per als quals s'apliquen les multes o reparacions per la Comuna són els següents:

- Persona que surt del cantó sense autorització: 1 zebú.
- Ús d'una falsa autorització: 2 zebús.
- Ferides a animals tancats en un parc de zebús: 2 zebús.
- Falsa declaració de la pèrdua de zebús: el nombre de zebús declarats falsament perduts.
- Cap o responsable que ajuda a delinqüents: 2 zebús.
- Importació o exportació de zebús del territori objecte de la Convenció sense autorització dels caps locals: 2 vedells.
- Compra i venda de zebús sense autorització dels caps locals: 1 vedell.
- Refús de donar aliments als perseguïdors i als quaters mòbils (policia local): 1 vedell.
- Individu sense camps ni treball: 1 vedell.
- Poble que refusa participar a les recerques: 2 zebús.
- Persona que amaga o alberga un lladre: 2 zebús.

Alguns exemples d'aplicació de la compensació per a la persona o comunitat robada o ultratjada són els següents:

- Perseguidor que abandona la persecució: 1 zebú per al grup de perseguïdors



- Allotjar un estranger sense informar-ne: 1 zebú per al *fokonolona*
- Tallar els jarrets dels zebús: 2 zebús per al propietari
- Ferir animals dins el parc de zebús: Reemplaçar les bèsties al propietari
- Petjades que es perden en un *kizo*: Reemplaçar les bèsties al propietari
- Zebús robats: Reemplaçar les bèsties al propietari
- Lladres atrapats en flagrant delictes: Reemplaçar les bèsties al propietari
- Robatoris: Restitució al propietari
- Adulteri d'una persona casada: 1 vedell al cònjuge i un vedell al *fokonolona*
- Adulteri d'una persona soltera: 2 vedells al *fokonolona*

Com es pot observar, les multes s'entenen com a reparacions i compensacions del robatori comès o del dany infligit. Els beneficiaris d'aquestes reparacions són els propietaris dels animals robats així com també el *fokonolona*, per al cas d'aquells actes que, d'una manera o altra, afecten al conjunt. És per això, que d'acord amb Rakoto (2009) cal analitzar-les com “reparacions civils per a la col·lectivitat”, és a dir, composicions amb una part de retribució al tribunal.

D'altra banda es poden identificar coincidències amb la Convenció de Mandabe en el tipus de sancions i en la voluntat d'aplicar una responsabilitat col·lectiva, implicant a les comunitats membres, en relació als robatoris de zebús. Així mateix, “la convenció adquireix força de llei entre les comunitats membres donat que les poblacions han dut a terme els juraments” (Randrianjafizanaka, 1972: 162), que els cominen a no cometre cap infracció continguda a la convenció.

Precisament a raó d'aquests juraments, els robatoris s'estenen a províncies limítrofes com Fianarantsoa i Mahajunga però també fins Antananarivo. Assabentades de l'efectivitat de la Convenció a la província de Tuléar, a principis dels anys 1970 aquestes províncies demanen al govern que hi estengui el *dina* Sakaraha. El mateix any es signa a Tuléar un projecte de convenció de Sakaraha per aplicar-lo a la província de Fianarantsoa (Ihosy, Ikalamavony, Ivohibe, Ambatofindrahana i Midongy du sud) (Randrianjafizanaka, 1972). Tanmateix, segons afirma Rasamoelina (2007:210), “l'aplicació del *dinan'ny sakaraha* no va ser del tot eficaç a la Regió betsileo”, molt possiblement perquè en aquesta expansió posterior, la convenció de Sakaraha ja no conté els juraments inicials.

5. *Dina mifehy ny fokontanin'Ambohinaorina, Canton Sabotsy Namehana (Dina del fokontany d'Ambohinaorina, Comuna de Sabotsy Namehana, Antananarivo*<sup>115</sup>)

El *dina* del *fokontany* d'Ambohinaorina neix el 24 d'octubre de 1974 a partir de la iniciativa conjunta del comitè executiu, el comitè de reforç i la comissió econòmica del mateix *fokontany*, és a dir, en el marc d'una organització administrativa, però és adoptat en assemblea general per tots els membres del *fokontany*<sup>116</sup>.

L'àmbit d'aplicació es redueix al *fokontany* d'Ambohinaorina i la seva finalitat principal és la de posar fi a la indisciplina i als desordres que hi tenen lloc<sup>117</sup>, a partir de les obligacions exigides en relació a la presa de responsabilitat i l'ajut entre els membres del *fokontany*.

Essent així, el contingut principal del *dina* fa referència a les prescripcions relatives a la presència de l'assemblea general, que és la instància de presa de decisions, a l'ajut mutu -tan en el pitjor (per exemple, la mort) com en el millor dels casos (per exemple, els naixements i altres cerimònies festives)-, a les denúncies i a l'autorització de compra i venda. Així mateix, el *dina* procura guiar els comportaments dels membres del *fokontany* en relació al grup.

Correspon a l'assemblea general apreciar la gravetat de les faltes comeses per tal d'ajustar la sanció. És per això que el tribunal només es consulta en última instància per aquells membres del comitè executiu que no respecten la idea de la majoria i els drets dels membres del *fokontany* o per aquells que refusen pagar les sancions.

Les multes reservades per als recalitrants són essencialment pecuniàries: una multa pot oscil·lar entre els 50FMG (0,004€) i els 1000FMG (0,08€), tot i que es poden reemplaçar per una oferta de treball.

El *dina* del *fokontany* d'Ambohinaorina constitueix un exemple de la necessitat local de controlar els disturbis i el desordre propi de l'època en la què es crea.

<sup>115</sup> El *fokontany* rural d'Ambohinaorina es troba a uns 10 quilòmetres al nord d'Antananarivo. Les dades referents al *dina* procedeixen de la tesi doctoral no publicada de Victorine Razanabahiny (1995).

<sup>116</sup> Aquest *dina* és també un exemple que pertany al dret local.

<sup>117</sup> En el context dels anys 1970, Madagascar viu una profunda crisi política i econòmica. D'una banda, la crisi política marcada per la vaga estudiantil i general del 1972 que suposa la dimissió del president Tsiranana i requereix la intervenció de l'exèrcit, el qual assumeix el poder en la persona del general Ramanatsoa i posteriorment del coronel Ratsimandrava, que mor assassinat el 1975. D'altra banda, la crisi econòmica marcada per les dificultats econòmiques de la població, que provoca l'aixecament d'un nombrós grup de camperols empesos pel partit MONIMA (Mouvement pour l'indépendance de Madagascar), i l'augment del deute extern. Aquesta situació es veu reflectida en el conjunt del país.

## 6. Dina Rebotiaka (Dina de Rebotiaka)

El *dina Rebotiaka* es va crear a finals de l'any 1982 amb l'objectiu de fer front als violents robatoris de zebús que es van originar a principis dels anys 1980 a bona part de la zona betsileo<sup>118</sup> -a les actuals regions d'Amoron'i Mania i l'Haute Matsiatra- davant la impotència generada per la manca de responsabilitat de l'Estat envers aquest fenomen<sup>119</sup>.

Segons N.J. Gueunier (1997), a la revista catòlica *Lakroan'i Madagasikara*, en especial a l'exemplar del 5 de juny de 1983, recullen algunes informacions sobre el *dina Rebotiaka* i s'assenyala com a promotor a Rebotiaka, un antic militar originari del sud d'Ambatofinandrahana, prop d'Ambositra, a qui es descriu com un home amb experiència en temes de seguretat. Gueunier explica que alguns lectors de *Lakroan'i Madagasikara* insinuen que Rebotiaka té certs poders màgics, atributs que consagren al personatge i faciliten la ràpida acceptació del *dina Rebotiaka* a la majoria de les regions afectades pels robatoris de zebús.

Aquest *dina* va demostrar la seva eficàcia ja que els robatoris gairebé van desaparèixer en aquesta regió i, és per això, que aviat va començar a sobrepassar els límits de la província de Fianarantsoa per estendre's a d'altres regions. En aquest moment, l'Estat es va sentir superat per la situació i rivalitzat públicament, de tal manera que a finals del 1983 va emetre un decret per abrogar un *dina* que mai havia estat autoritzat per l'administració<sup>120</sup>. En lloc seu es van disposar els *dinan'ny fandriampahalemana*, elaborats per representants locals del poder polític juntament amb representants polítics regionals i del poder militar i religions com veurem més endavant<sup>121</sup>.

El *dina Rebotiaka* es compon de “juraments – públics i individuals- que fan referència a no robar i a lluitar plegats contra el robatori de zebús” (Rasamoelina,

---

<sup>118</sup> Especialment a Ikalamavony, Fianarantsoa i Ambositra.

<sup>119</sup> En el context de la crisi econòmica nacional, a partir del 1980 “els preus augmenten i els productes de primera necessitat esdevenen rars. Les importacions d'arròs es tripliquen i els camperols es veuen obligats a cercar-lo a les ciutats per procurar-se alguna cosa per menjar” (Rasamoelina, 2007:188). Davant aquesta situació tant precària, els robatoris de zebús augmenten i es generalitzen, entre d'altres regions, a l'Haute Matsiatra. El setembre de 1982, l'Estat emet un decret per regular la circulació i comercialització de zebús segons el qual els *fokontany* havien de registrar els bòvids del seu territori. Igualment, les transaccions comercials amb aquests animals havien de portar-se a terme en presència d'un membre del *fokontany*. Malgrat tot, la mesura estatal no va aconseguir reduir el nombre de robatoris fet que va empènyer a l'aparició de *dina*, creats per la població, com és el cas del *dina Rebotiaka* (Rasamoelina, 2007).

<sup>120</sup> Aquest és un exemple de *dina* que pertany al dret neotradicional.

<sup>121</sup> Segons Rasamoelina (06/10/09) “el *dina Rebotiaka* era un tipus d'Estat dins l'Estat i ells [el govern] ho refusaven. Poc a poc veuen que funciona i l'Estat obliga a institucionalitzar aquest *dina* [el *dina fandriampahalemana*].

2007:210). Aquests juraments s'anuncien durant la imprecació que, en aquest cas, és part integrant del contingut del *dina* i es pronuncia contra un mateix i els propis parents. El procediment ritual d'adopció del *dina* començava amb el sacrifici d'un zebú. Els representants de Rebotiaka arribaven al poble després d'haver rebut una invitació formal en la què es manifestava la voluntat d'adoptar el *dina*. A la seva arribada es convocava l'assemblea general per tal que tothom hi fos present i es sacrificava el zebú. Tot seguit, els representants de Rebotiaka havien d'informar a la comunitat sobre l'objectiu, el contingut i el procediment d'adopció del *dina*. Una vegada complert el protocol s'iniciava el ritual de reconciliació entre els membres, acte indispensable abans de poder construir la comunitat sobre les noves bases d'entesa.

Aquest ritual consistia en dipositar en un recipient carn cuita del zebú sacrificat amb una mica d'arròs. Si un gos<sup>122</sup> menjava aquesta carn es considerava que s'havia superat la prova per mediació del mateix gos. En aquest moment la comunitat pronunciava: *Folaka ny sikidy*, la sort està dominada. La continuació del ritual i, per tant, l'adopció del *dina*, depenia de la superació d'aquesta ordalia, que s'assimila a la del *tanghin*<sup>123</sup>, ja que hom vol descobrir la veritat i restablir la confiança mútua entre els membres de la comunitat abans d'emprendre l'acord.

Seguidament, es continuava amb les imprecacions individuals, que adherien a cadascú al *dina Rebotiaka*. Aquesta imprecació es pronunciava contra els propis progenitors jurant que aquests equivaldrien al rang de gos si aquell que jurava infringia el jurament.

Així, el *dina Rebotiaka* basa la seva força en sancions de caire espiritual o ètic més que en sancions econòmiques ja que el poder del ritual reforça un aspecte tan important pels malgaixos com és el deshonor a la família, als pares i als orígens, raó per la qual el *dina* podia assegurar-se un elevat grau de compromís per part dels membres adherits.

La imprecació s'efectuava davant el recipient on el gos havia menjat, mentre aquell que havia de jurar el picava amb un pal o una escombra mentre pronunciava el següent jurament: "Pico això, si sóc jo que robo, o prenc coses, o acuso sense fonament, o faig actes de bruixeria, o el que sigui, als membres del *dina*, seran R..., el meu pare, i R..., la meva mare, els que menjaran en aquest plat per un gos". Aquells que refusaven realitzar la imprecació seguida del jurament eren immediatament aïllats de la comunitat.

---

<sup>122</sup> Gos qualsevol del poble que portaven al lloc per dur a terme el ritual.

<sup>123</sup> Veure capítol 3.

Quan tots els membres del poble havien dut a terme la imprecació calia designar, a partir d'un acord conjunt, als responsables locals del *dina* que eren els encarregats de la seva correcta aplicació. Finalment, el ritual acabava amb la distribució de la carn del zebú sacrificat a tots els membres simbolitzant la joia compartida pel grup. En acabar l'àpat, els representants del *dina* en el poble acompanyaven als representants de Rebotiaka fins al poble veí, on hi efectuaven el mateix ritual.

Pel que fa a les sancions per aquells que no respectaven el *dina* cal subratllar tres categories: En primer lloc, la restitució dels zebús robats segons el barem establert per cada comunitat abans de l'adopció del *dina*. En segon lloc, la desgràcia que afectaria els recalitrants, que constitueix una sanció en ella mateixa. I per últim, l'exclusió, reservada a aquells que refusen saldar la primera sanció. La sanció de rebuig es feia constar plantant un bastó anomenat *hazofotsy* davant la casa de l'exclòs, de manera que es simbolitzava la consigna d'aïllament i d'aleshores ençà ningú podia mantenir relacions amb l'individu en qüestió.

### 7. *Dina Menavozo* (*Dina* dels colls vermells)

La controvèrsia sobre el *dina menavozo* ja es posa de manifest a l'hora de situar els seus orígens. Segons Razanabahiny (1995) el *dina menavozo* va néixer a Farafangana<sup>124</sup> el 7 de maig del 1988, inspirat en el *dinan'Añilobe* o *Tañilo* de Vangaindrano<sup>125</sup>, per procurar pal·liar la impotència manifesta de l'Estat en relació a les accions perpetrades contra la vida i els béns de la població.

Tanmateix, Rabemila i Rasolonandrasana<sup>126</sup> (25/09/09) afirmen que el *dina menavozo* “ja existia en algunes zones abans de la colonització francesa, igual que el *dinan'ny mpihary*”. Per Rasolonandrasana, “el *dina menavozo* sempre ha existit a l'est i encara existeix”. Segons Rabemila “el *dina menavozo* gairebé va desaparèixer durant l'administració colonial francesa però als anys 1980 es va actualitzar. És un *dina* que pertany a les localitats per això és tant difícil posar-lo per escrit”. Malgrat la incertesa

---

<sup>124</sup> Sud-est de Madagascar, actual Regió d'Atsimo-Atsinanana.

<sup>125</sup> Razanabahiny no dona cap informació sobre aquest *dina* però cita a S. Ramilison dient que aquest, a la seva memòria de fi d'estudis de l'ENAM (Antananarivo) titulada “Contribution a l'étude du *dina menavozo* dans la Région de Farangana”, expressa que el promotor del *dina menavozo* és el Dr. Marojama Razanabahiny i els membres del seu partit polític: Vonjy Iray Tsy Misaky (VITM). En la recerca de fonts escrites que vaig dur a terme l'any 2007, l'esmentada memòria hauria d'haver estat a la Biblioteca Universitària d'Antananarivo per bé que no va ser possible trobar-la (fet habitual d'altra banda). És per això que no podem afegir res a la hipòtesi que presenta Razanabahiny encara que aportem altres possibles orígens revelats per altres informants.

<sup>126</sup> Rabemila és professor de dret a la Université de Fianarantsoa i Rasolonandrasana és professor de sociologia i desenvolupament a la mateixa universitat.

dels seus orígens considerem que el *dina menavozo* és un exemple de *dina* local basat en un dret neotradicional.

L'objectiu del *dina* és eradicar definitivament les exaccions dels bandits i els lladres de zebús, així com altres crims, establint una disciplina general per als membres de cada comunitat. Tanmateix, el *dina menavozo* no ha estat mai reconegut per l'Estat i un dels motius principals rau en el fet que, com veurem més endavant, la sanció més severa d'aquest *dina* és la pena de mort, que s'aplica tallant el coll al culpable. D'aquí prové el significat del seu l'apel·latiu: *mena* (color vermell, de la sang) i *vozo* (coll).

Les disposicions del *dina* fan referència a temàtiques molt diverses en matèria de política rural. Així per exemple es prenen en consideració els actes considerats de gravetat com l'assassinat, el robatori amb violència o els actes de bruixeria i, alhora, d'altres delictes considerats menors com els robatoris, la utilització d'armes, la venda de zebús robats, el consum de cànnabis o la usura. Igualment el *dina* descriu normes referents a la solidaritat que ha d'existir i manifestar-se entre els membres de les comunitats que l'apliquen.

Les sancions del *dina menavozo* varien en funció de la gravetat de l'acte comès. Les sancions més lleus corresponen als delictes menors abans citats que cal reparar per mitjà de la restitució en zebús o amb multes pecuniàries. La restitució en zebús depèn de la gravetat que s'assigni a cada cas, però oscil·la entre 1 i 5 caps o tants caps robats en cas de robatori que ha de fer efectiva la població en els límits de la qual es perd la pista dels zebús. Pel que fa a les sancions pecuniàries, aquestes poden oscil·lar entre els 10.0000 *ariary* (uns 4 euros<sup>127</sup>) i els 200.000 *ariary* (uns 80 euros) i s'apliquen per als casos de venda de zebús robats, la usura i la venda o consum de cànnabis.

La sanció més severa és la pena de mort, reservada a l'abigeat, els incendis de cases, els robatoris amb violència, la bruixeria i l'assassinat. Pels condemnats a la pena de mort s'aplica la decapitació o la incineració a fi d'evitar que siguin enterrats a la tomba familiar, ja que la prohibició de ser enterrat a la tomba ancestral va associada a la pena de mort. Cal destacar que les sancions del *dina menavozo* són aplicables també a aquelles persones de pas per la circumscripció on s'aplica el *dina*.

---

<sup>127</sup> Fem la conversió a euros per tal de facilitar la comprensió de les quantitats esmentades. Així ho farem successivament -en cas que no s'indiqui el contrari- per a totes les al·lusions a quantitats en *ariary*. La conversió l'hem fet, en tots els casos, partint de l'equivalència de l'any 2009: 1euro = 2.600 *ariary* (l'any 2013 s'atansa a gairebé 3.000 *ariary*). D'altra banda, la conversió en euros pot desdibuixar el nivell de vida en relació als preus i la moneda. Per això, cal tenir en compte que, segons les dades de les darreres enquestes de l'Institut Nacional d'Estadística (INSTAD) datant del 2011, el salari mig anual es situa en els 240 euros (feta la conversió), uns 20 euros al mes i, en el cas dels camperols es situa a poc més de la meitat del salari mig, 150 euros, uns 12 euros mensuals.

Per a l'adopció i adhesió al *dina menavozo* no s'efectua cap ritual específic sinó que s'adopta en assemblea general de tots els membres de la comunitat que vol adherir-s'hi i en presència dels caps clànics.

Pel que fa a la seva aplicació, en cas que calgui aplicar una sanció, les disposicions del *dina* es reciten públicament davant tota la comunitat i un *ray aman-dreny mpikabary*<sup>128</sup>, que fa de jutge, dirigeix el procediment. Durant el procediment, paradoxalment, l'acusat es pot defensar i, fins i tot, pot prendre un advocat. Ara bé, tal i com ho afirma Rabemila (21/09/09) "l'advocat o el defensor públic rebrà la mateixa pena que l'acusat. És per aquesta raó que rares vegades algú accepta defensar algú altre". Si en finalitzar la defensa, el *mpikabary* manté que l'acusat és el responsable de l'acte aquest es declara culpable i s'aplica d'immediat la sanció corresponent.

Malgrat la seva contradicció flagrant i evident amb els textos constitucionals del país, així com amb la Declaració Universal dels Drets de l'Home<sup>129</sup>, diversos investigadors i part de la població malgaixa, independentment dels seus orígens més o menys propers a la zona on s'aplica el *dina menavozo*, afirmen que aquest *dina* resisteix i es manté vigent. Si bé la seva existència és innegable, les opinions versades al respecte són àmpliament diverses ja que el *dina menavozo* es presenta des de punts de vista i interessos molt variats com són una justícia o un poder paral·lel necessari, una negació pura i simple de l'Estat o una aberració que atempta contra els drets de l'home per citar algunes de les perspectives.

Per exemple, Bérard (2009: 119) sosté que "aquestes sancions [la pena de mort] encara existeixen avui en dia" i al·ludeix a les notícies publicades per la premsa malgaixa. Bérard cita el diari *L'Express de Madagascar* del 7 de març del 2007 on es manifesta que:

Quatre persones arrestades per robatori a la ràdio K7 varen ser executades a la Comuna rural de Vohitrambo, al districte de Vangaindrano, el cap de setmana passat. Aquesta pena de mort es deu a l'aplicació d'un pacte de la població anomenat "*dina menavozo*", en vigor des de l'any anterior. El *dina menavozo* autoritza la decapitació d'un delinqüent o criminal després de la deliberació de la col·lectivitat local. Aquest drama divideix les opinions de les autoritats, ja siguin

---

<sup>128</sup> Nom que rep el *ray aman-dreny* encarregat de conduir el procediment, el *kabary* (discurs), i que pren la funció de jutge.

<sup>129</sup> Madagascar va ratificar la Declaració Universal dels Drets de l'Home el 23 de juny de 1970 per la llei 70-005 (J.O. n°713 du 27.06.70, pg.1364).

estatals o costumàries. Alguns ho qualifiquen d'execució sumària que no respecta la convenció internacional dels drets de l'home i d'altres, com el diputat de Vangaindrano Alphonse Randrianambinina, hi troben la incapacitat del govern per assumir les seves responsabilitats.

Rasamoelina (2007: 215) explica que,

en aquest *dina*, la repressió de tota exacció es fa simplement amb la pena de mort a tot aquell que s'atrapa en flagrant delictes. A la Regió d'Ihosy es varen arribar a comptar fins a 18 persones executades per aquest *dina* entre els anys 1990 i 1994. També hi ha hagut nombroses execucions a Ikalamavony, per exemple la d'un individu anomenat Tsiahy René "Vongo" el 29 d'agost de 1996. Tots aquests malaurats afers han estat portats al tribunal però han acabat arxivats.

Per a Andrianasolotiana (25/09/09) "el problema del *dina menavoza* és que a vegades és massa expeditiu i això pot ser perillós perquè pot posar en contra la gent d'un mateix grup". En canvi, Rabemila (25/09/09) opina que "generalment una mateixa població no s'acostuma a atacar ella mateixa sinó que és entre ètnies que ho fan. Per exemple, gent de les Hautes Terres (es refereix als merina) varen acusar als betsileo sense fonament perquè als anys 1980 varen mostrar que, en algunes zones, estaven a favor del *dina menavoza* i els varen acusar de fer-ne un mal ús".

En qualsevol cas, el *dina menavoza* il·lustra de manera clara les constants contradiccions entre l'organització administrativa de l'Estat i l'organització de les comunitats rurals, així com les controvèrsies entre allò que es considera legal i allò que es considera legítim.

8. *Dina Fandriampahalemana d'Ihosy, Ivohibe, Iakora, Midongy sud et Befotaka sud* (*Dina de l'harmonia i l'ordre públic d'Ihosy, Ivohibe, Iakora, Midongy sud i Befotaka sud*)<sup>130</sup>

Els *Dinan'ny fandriampahalemana* o Reglaments de la seguretat pública són *dina* elaborats i adoptats en assemblea per representants de la població d'un territori i, per tant, es consideren adaptats a les realitats locals d'aquesta població. Sorgeixen entre

<sup>130</sup> Veure a l'annex el text complet del *dina fandriampahalemana* d'Ihosy, Ivohibe, Iakora, Midongy sud i Befotaka sud.



finals dels anys 1980 i principis dels 1990 en algunes regions de Madagascar, sobretot al Sud i al Sud-est, a les províncies de Tuléar i de Fianarantsoa, de forta tradició ramadera (Njara, 1993).

El seu àmbit d'aplicació és un territori concret, no massa gran, normalment una prefectura o una sub-prefectura<sup>131</sup>, fet que dóna lloc a una forta proliferació d'aquest tipus de *dina* -cada regió en té un- alhora que presenten molta disparitat els uns dels altres.

Njara (1993:223) els descriu com “mini-codis penals i de procediment penal” i els considera “més que convencions ja que preveuen penes més aviat correccionals i fins i tot criminals. I si bé la majoria no han rebut l'aprovació de les autoritats administratives es tolera la seva existència per raons de seguretat pública”. Alguns d'ells, pel fet d'haver-se sotmès al control previ de les autoritats administratives abans d'entrar en vigor, estan relativament conformes a les lleis i reglaments del país. És el cas del *dina* d'Ihosal, Ivohibe, Iakora, Midongy sud i Befotaka sud<sup>132</sup>, que pertany, doncs, al dret costumari. D'altres presenten contradiccions flagrants amb el dret estàtic. És el cas del *dina menavozo* que acabem de veure.

Com la major part d'aquests *dina*, la raó principal de l'elaboració del *dinan'ny fandriamapahalemana* d'Ihosal, Ivohibe, Iakora, Midongy sud i Befotaka sud és combatre la inseguretat i els robatoris de zebús<sup>133</sup>. A la introducció es recorda que anteriorment també han existit els robatoris de zebús i que, per tal de combatre'ls, s'han aplicat diverses mesures, per exemple les ordalies. Els promotors d'aquest *dina* entenen però que aquests procediments ja no presenten la mateixa validesa que en altres temps i que, per tant, cal cercar noves formes de protecció.

El *dinan'ny fandriamapahalemana* d'Ihosal, Ivohibe, Iakora, Midongy sud i Befotaka sud consta de 47 articles repartits en 13 capítols seguint una estructura molt similar a la d'altres *dina* sorgits en aquesta època com veurem seguidament. En el cas d'aquest *dina* les sancions corresponents, pecuniàries essencialment, es detallen just després d'exposar la regla en qüestió.

---

<sup>131</sup> Posteriorment un districte.

<sup>132</sup> Prefectures i sub-prefectures de la província de Fianarantsoa.

<sup>133</sup> Com ja hem apuntat, els anys 1980 i 1990 es caracteritzen per un augment dels robatoris de zebús a raó de la crisi política conseqüència de la crisi econòmica en la què està immersa el país. A més, segons Rasamoelina (2007:209): “els tribunals i jutges són cada vegada més criticats i perden la confiança de la població. Es creuen tots corruptes”. Per Rasamoelina, aquesta atmosfera de desconfiança generalitzada cap a les forces de l'ordre i la justícia justifica l'aparició en massa de *dina* a finals dels anys 1980.

En el primer capítol es disposen les regles per combatre els robatoris de zebús.

En aquest sentit cal subratllar:

- L'obligació de vigilar les comunitats i d'informar de l'arribada de visitants. En cas de no complir cal pagar 5 zebús i 30.000 *ariary*.
- La prohibició de circular amb zebús durant al nit sota pena de pagar 5 zebús.
- El deure d'informar als responsables locals i agents de l'autoritat dels desplaçaments amb zebús.

Els capítols segon i tercer es consagren a l'aplicació de multes i penes i a la persecució dels lladres i s'estableix que:

- Si s'atrapen els lladres en flagrant delictes, la població té el dret de protegir-se emparant-se en el codi penal en cas de força major o defensa pròpia. Els lladres han de pagar el doble dels animals robats: meitat pel propietari, meitat pel *dina*.
- Quan no s'atrapen en flagrant delictes, un cop declarats culpables han de complir com en el cas anterior. Igualment s'estipula pels còmplices.
- Tot acte de corrupció equival a pagar la quantitat estafada en el seu equivalent en zebús més 5 zebús pel *dina*.
- En cas de robatori cal transmetre l'avís. Els homes forts tenen el deure d'actuar, si no ho fan han de pagar amb un zebú. D'altra banda, si s'entorpeix la persecució cal pagar-ne 5.

Els capítols 4 i 5 sobre la persecució dels zebús robats estableixen que:

- El poble on desapareguin els animals té 4 dies per tornar-los. Si no ho fa ha de pagar amb la mateixa quantitat de zebús perduts més 5 zebús pel *dina*. D'altra banda, si no s'aturen els zebús robats al pas per una comunitat cal pagar entre 5 i 10 zebús al *dina*.

En el capítol 6 es disposa que la població de la comunitat robada pot investigar al lladre i als testimonis en públic. Les investigacions s'han de presentar als agents de l'ordre i lliurar-los el lladre.

Del capítol 7, sobre mesures per evitar la corrupció i sobre l'empresonament dels lladres, cal destacar que:

- Si la família del lladre ven els zebús robats haurà de pagar el doble del seu valor.
- Qui deixa lliures els presoners o els dona alberg ha de pagar amb 10 zebús.

El capítol 8 sobre l'harmonia i l'ordre disposa les següents multes pecuniàries:

- No inscriure's al registre del *fokontany*: 5.000 *ariary*
- No tenir passaport els majors de 15 anys: 5.000 *ariary*

El *dina*: Llei local, justificació nacional

- No inscriure els visitants al registre: 5.000 *ariary*
- Altercació de l'ordre públic per embriaguesa: 20.000 *ariary*
- Fumar drogues: 20.000 *ariary*
- Portar armes a les reunions: 3.000 *ariary*
- Mancar al respecte dels avantpassats o els altres: 1 zebú per retornar la dignitat
- Permís per organitzar festes: 3.000 *ariary*

Els capítols 9 i 10 precisen les multes per als casos de robatori en general i homicidis i ferides. Es destaca que:

- Aquell que roba ha de pagar el doble del valor d'allò robat a distribuir una meitat pel propietari i l'altra pel *dina*.
- Les persones acusades d'homicidi o bruixeria han de pagar 30 zebús: 20 per a la família del difunt o de l'afectat i 10 pel *dina*.
- Els que causen ferides voluntàries han de pagar 5 zebús al ferit.

El capítol 11 està destinat a aspectes relacionats amb l'agricultura, l'educació i la sanitat i s'estableix que:

- Els homes entre 18 i 65 anys han de tenir cultius de mínim 100 plantes si no han de pagar 50.000 *ariary* i cada família ha de plantar anualment 20 arbres.
- Cal tenir cura de canals i recs. Malmetre-ho equival a pagar 6.000 *ariary*.
- L'escolarització és obligatòria entre els 6 i els 16 anys. Si s'incompleix, el pare i la mare han de pagar 600 *ariary*.
- No vacunar els infants es multa amb 100 *ariary* per cada nen no vacunat.

Finalment, els capítols 12 i 13 fan referència a les disposicions generals i l'estructura del *dina*. Les regles principals estableixen que:

- No participar als treballs comuns o assignats equival a pagar 3.000 *ariary*.
- Els pagaments al *dina* corresponen 50% al *fokontany* i 50% al districte. Aquests pagaments no eximeixen de les penes de la justícia ordinària.
- Negar-se a fer efectius els pagaments suposa l'exclusió del *dina*.
- Els membres majors de 18 anys tenen dret a vot en el comitè de *dina* de cada comunitat però està prohibit aplicar cap decisió sense el consentiment del president corresponent.

Essent la tendència habitual dels *dina fandriampahalemana* propis de principis dels anys 1990, els seus textos presenten dos aspectes que volem posar de rellevància. En primer lloc, respecte les sancions cal destacar el seu caràcter essencialment pecuniari

així com l'equivalència del pagament en quantitats importants de zebús. En segon lloc la pràctica inexistència dels elements sobrenaturals -imprecacions, juraments- propis d'altres tipus de *dina* que pot oferir, entre d'altres, una de les explicacions sobre la manca d'efectivitat d'aquests *dina*, exceptuant alguns casos concrets. D'altra banda, tal i com subratlla Rasamoelina (2007:191) “un dels motius pels quals aquest *dina* no s'ha sostingut és que els lladres es troben a les mateixes comunitats”. Per aquest fet, el factor sobrenatural que acabem d'apuntar en el cas d'altres *dina* és determinant per convertir-los en “infalibles”, també a ulls dels lladres oriünds. En canvi, la inexistència d'elements sobrenaturals en molts dels *dina fandriampahalemana* implica la necessitat de cercar altres alternatives que ofereixin un *dina* resolutiu i és per això que els textos inciten a delatar els lladres de la pròpia comunitat o a transmetre informacions de tot tipus als agents de l'ordre, tot i que la pràctica no és ben acceptada per les comunitats.

#### 9. *Dinan'ny Mpihary* (Dina dels pastors i ramaders)<sup>134</sup>

El *dinan'ny mpihary* es crea l'any 1990 durant la Segona República (1975-1992) a Antanimora, actual regió d'Androy, a l'extrem sud del país. El seu promotor és Monja Jaona, president nacional del partit MONIMA (Mouvement National pour l'indépendance de Madagascar) i conseller suprem de la Revolució<sup>135</sup>.

Uns dies després de la seva creació a Antanimora, el *dinan'ny mpihary* va ser acceptat pels responsables de les col·lectivitats descentralitzades de la província de Tuléar. L'Estat malgaix el va adoptar oficialment després de la proposició formal de Monja Jaona. Així, es tracta d'un *dina* aprovat per l'Estat que posa en relació l'administració, les forces de l'ordre i els membres de les comunitats amb l'objectiu d'eradicar els robatoris de zebús i aportar seguretat les zones rurals<sup>136</sup>.

El *dinan'ny mpihary* presenta la ramaderia com una de les riqueses principals de Madagascar. A la introducció es reflexiona sobre pactes precedents entre ramaders veïns, sobretot a l'est del país, creats per acabar amb els robatoris de zebús i per fomentar la unió dels ramaders a l'hora de combatre el fenomen, ja que els zebús robats es traslladen d'una regió a una altra. Entre aquests pactes es destaca el *lilin-tany*<sup>137</sup>, llei

<sup>134</sup> Veure a l'annex el text complet del *dinan'ny mpihary* i la circular d'aplicació del 1990.

<sup>135</sup> El Consell Suprem de la Revolució era la màxima autoritat de les institucions de la Segona República.

<sup>136</sup> Per la forma en com va sorgir, el *dinan'ny mpihary* caldria situar-lo com un exemple de dret neotradicional. Tanmateix, la ràpida aprovació i adopció per part de l'Estat malgaix, que el fa seu, suposa haver-lo de considerar com propi del costumari.

<sup>137</sup> El *lilin-tany* forma part dels costums i les creences antigues de Madagascar. Grandidier, M.G. (1932:171) tradueix el terme per “lleï del país”. El *lilin-tany* es pot descriure com un tabú adoptat a partir

creada per potenciar la fraternitat entre comunitats, que establia com a premisses principals no robar-se els zebús els uns als altres, no danyar les llars dels altres, no atacar ni ferir els altres membres del *dina* i no fer ús de la bruixeria. A més, el *lilin-tany* disposava que el dany comès calia reparar-lo per mitjà del perdó –obligat– als amics als quals s’havia fet mal, en un acte anomenat *tahavala*.

No obstant, tal i com s’explica a la mateixa introducció, es considera que aquestes regles ja no es respecten. Per aquest motiu s’estima convenient crear un *dina* destinat a la lluita contra els robatoris de zebús que sigui aplicable al conjunt de la població de la província de Tuléar. Posteriorment, el *dinan’ny mpihary* s’adoptarà a nivell nacional i serà aplicat a totes les regions de Madagascar víctimes dels robatoris de zebús.

El primer capítol del *dinan’ny mpihary* fa referència als principis del *dina*. S’indica que el *dina* es basa en el costum dels avantpassats, que és aplicable a tothom independentment del seu càrrec i que, tot i no ser contrari a la llei no té cap relació amb els textos oficials en vigor.

En el capítol 2 es tracten les mesures per la prevenció dels robatori prestant atenció a tres aspectes: l’aplicació del *titike* (acord ritual), els documents dels zebús i la possessió d’armes.

El *titike* és un “acord ritual específic per a la protecció dels ramats que actua com a garantia de que aquelles persones que han participat en el ritual no esdevindran còmplices dels lladres de zebús” (Rakotomalala 1987: 49). El *titike* implica un compromís moral per respectar els costums contemplats en l’acord, en el cas del *dinan’ny mpihary* el compromís de no robar, de no amagar els lladres i d’alertar sobre la seva presència. Aquells que refusen dur a terme el jurament es consideren igual que els lladres, aspecte propi de la justícia vindicatòria. D’altra banda, en cas de persecució per atrapar als lladres s’estipula l’ajut obligatori de les comunitats properes fins on calgui per atrapar-los.

Pel que fa als documents dels zebús es precisa que caldrà que portin el segell i la signatura del president del *fokontany* d’origen. A més hi hauran de constar les dades de la compra o forma d’adquisició. Tothom té dret a controlar aquests passaports i, fins i tot, requerir-los a aquells que estan de pas.

---

d’un ritual de sacralització el qual, precisament, li dóna força de llei a alguna cosa, a alguna regla o precepte. El *lilin-tany* al qual es fa esment en el *dinan’ny mpihary* adquireix efectivitat donat el caràcter sagrat dels pactes establerts per mitjà del ritual.

Finalment, sobre la possessió d'armes s'especifica que aquells que ja en posseeixen han de posar-ne al corrent a les autoritats locals i no la poden prestar. I per als que les volen adquirir cal obtenir el permís dels òrgans responsables.

El capítol 3 es reserva a les sancions, que es basen en la restitució o principi d'*avak'omby* (Razanabahiny, 1995). Els lladres atrapats en flagrant delictes i els autors de falses acusacions han de dur a terme la restitució de manera immediata.

Els representants del poder d'allà on es cometi el robatori estan obligats a fer executar la restitució de la següent manera:

- Un zebú trobat viu es reemborsa per 3 zebús: 1 *sasalia* (per als perseguïdors), 1 *valikotro* (recompensa a la persona robada) i 1 *tahavala* (per aquells que guarden els zebús trobats).
- Un zebú trobat mort es reemplaça per 4 zebús: 1 *sasalia* (per als perseguïdors), 1 *valikotro* (recompensa a la persona robada), 1 *tahavala* (per aquells que guarden els zebús trobats) i 1 *tsoapiay* (destinat a restituir la vida del zebú abatut).
- Una part de la restitució correspon al dirigent de la sessió de restitució. Si el nombre de zebús restituïts és entre 3 i 7 caps se n'hi donaran 2. En el cas que l'acusat no disposi de suficients zebús per satisfer la restitució exigida, la seva família haurà d'assumir el pagament. El compliment de l'*avak'omby* no dispensa al delinqüent del judici en un tribunal estatal.
- Els pobles robats s'han de compensar amb un zebú per cada zebú robat.
- Si a causa d'un robatori dues famílies entren en conflicte poden dur a terme el *tafara*, un acord amical pel qual si ha mort una persona durant el robatori cal compensar a la família amb 30 zebús.
- Les persones que col·laboren en el seguiment de les petjades dels animals tenen dret a la següent compensació: si es troben fins a 5 zebús un és per a ells. Si se'n troben més de 7 els n'hi corresponen 2. Aquesta compensació s'anomena *horia*, per a tot aquell que participa d'una manera o altra a l'encontre dels animals robats.

Respecte l'*horia* s'estableix que cal deixar constància pública d'aquest pagament i que aquell que reclami més del que li correspon ha de ser castigat. De tota manera, d'acord amb Rasamoelina (2007: 213) "L'*horia* esdevé una font d'enriquiment il·lícit per part dels responsables escollits del *dina*. Aquestes *horia* sovint impliquen

malentesos entre els camperols i els responsables a causa d'abusos de tot tipus", un dels motius que marca la progressiva desafecció de la població cap al *dinan'ny mpihary*.

El capítol 4 es refereix al control dels espais: els amagatalls coneguts dels lladres de zebús, els grans mercats o els escorxadors. Igualment, en aquest capítol es puntualitza sobre la possibilitat d'arribar a un acord amical entre dues comunitats en cas de robatori. La compensació d'aquest acord, anomenat *ava-bonolona*, consisteix en el pagament de 200 zebús en cas que una persona mori durant el robatori.

El capítol 5 tracta de l'aplicació del *dinan'ny mpihary*. S'indica que aquest serà aplicable d'immediat per tal d'eradicar, en un breu termini, els robatoris de zebús i restablir la seguretat. Aquells que s'oposin a la seva aplicació hauran d'enfrontar-se amb el *fokonolona* que l'ha elaborat.

En el capítol 6, sobre la protecció dels animals, es precisa que cal desinfectar-los abans de vendre'ls i, a més, es prohibeix abatre les vaques que encara poden tenir fills.

Finalment, el capítol 7 es consagra a l'exposició de Monja Jaona, el promotor del *dinan'ny mpihary*, sobre la seva experiència a l'Androy, al sud del país, i les queixes que manifesta sobre la manca d'aigua en aquesta zona i la corrupció que constata a l'hora de distribuir-ne a les comunitats. Es deixa constància de les decisions que es prenen al respecte.

Un dels principis característics del *dinan'ny mpihary* és la reparació del perjudici pel sistema de restitució. Tanmateix, com apuntàvem anteriorment, aquest sistema implica pràctiques, com l'*horia*, que a vegades comporten un enriquiment il·lícit. Segons Rasamoelina (2007: 210-211) "en el *dinan'ny mpihary* els jutges populars designats per dirigir les discussions o els *kabary* reben compensacions que poden anar fins a un terç dels zebús restituïts". Per la seva part, Rasolonandrasana (25/09/09) senyala el cas dels *bara dient* que "els *antaisaka* nouvinguts a terres *bara* són els que controlen els ramats, ja que s'han convertit en grans patrons gràcies al *dinan'ny mpihary*".

D'altra banda, per Ignace Rakoto (2009) la particularitat del *dinan'ny mpihary* prové de les mesures preventives previstes, sobretot el jurament, que haurà de fer cada habitant. Així mateix, Rakoto precisa que cal analitzar la reparació en natura, és a dir, el sistema de restitució com "una demanda pel mal fet als conciutadans". En aquest sentit cal subratllar que el *dinan'ny mpihary* es pot considerar un *dina fandriampahalemana* per tal i com es crea, com ja hem apuntat, però, al mateix temps, es tracta d'un *dina* amb

una forta presència d'elements sobrenaturals que ens aventurem a senyalar com una de les principals raons del seu èxit.

10. *Dina Fivondronampokontany de Fianarantsoa II (Dina del Districte de Fianarantsoa II).*<sup>138</sup>

El *dina Fivondronampokontany* de Fianarantsoa II data del 19 d'abril de 1991. Els organismes responsables de la seva elaboració són el comitè executiu del districte, el comitè per la seguretat de la província i la delegació especial de la província de Fianarantsoa. Tal i com es fa constar en el text, els presidents dels esmentats organismes, juntament amb el Ministeri de l'Interior i el de la Descentralització, n'atorguen la validesa i l'aplicabilitat en el Districte de Fianarantsoa II<sup>139</sup>.

L'exemple del *dina Fivondronampokontany* de Fianarantsoa II resulta interessant pel fet que es tracta d'un *dina* aplicat a la zona on hem desenvolupat el nostre treball<sup>140</sup> i és, juntament amb el *dina* de 1995<sup>141</sup>, el precedent del *dina* regional en vigor que analitzem detalladament en el capítol 8 d'aquesta tesi.

Les premisses que el caracteritzen són les pròpies dels *dina fandriampahalemana* dels anys 1990, presentats a l'exemple anterior, l'objectiu principal dels quals és la lluita contra els robatoris de zebús des d'una posició de legalitat respecte l'Estat malgaix. Com veurem, en el cas del *dina Fivondronampokontany* de Fianarantsoa II podem trobar nombroses concordances amb el *dinan'ny fandriampahalemana* d'Ihoso, Ivohibe, Iakora, Midongy sud i Befotaka com són l'àmbit territorial específic de la seva aplicació, les multes de tipus pecuniari o el pagament de la falta en zebús. Igualment, aquest *dina* també presenta coincidències amb el *dinan'ny mpihary* en relació als procediments a seguir en cas de robatori així com en la vigilància de les comunitats. Per contra, a diferència del *dinan'ny mpihary*, que s'adopta per mitjà d'un ritual de *titike*, aquí no es fa esment del component sobrenatural ni de cap element propi d'aquest aspecte. D'altra banda, com especificarem

<sup>138</sup> Veure a l'annex el text complet del *dina Fivondronampokontany* de Fianarantsoa II.

<sup>139</sup> Tot i ser un *dina fandriampahalemana* per les seves característiques, ja hem vist que aquest tipus pot englobar *dina* molt dispers. En aquest cas, el *dina* sorgeix d'una iniciativa estatal i les autoritats locals de la província han d'aplicar-lo amb relativa autonomia, sempre i quan no contradiguin el que està establert. És per això que aquest *dina*, així com el següent, pertanyen al dret local.

<sup>140</sup> Actuals districtes de Vohibato, Lalangina i Isandra de la Regió de l'Haute Matsiatra.

<sup>141</sup> Presentarem seguidament el *Dinan'ny Fianarantsoa II* de 1995, que succeeix al *dina Fivondronampokontany* de Fianarantsoa II. Es tracta d'un *dina* molt similar al de 1991 si bé prestant una especial atenció a la lluita contra els robatoris de zebús.



a l'apartat corresponent, el *dina Fivondronampokontany* de Fianarantsoa II agrega disposicions referents als pobles aïllats i a la salvaguarda dels recursos naturals.

Tot seguit presentem les disposicions que considerem més rellevants del *dina Fivondronampokontany* de Fianarantsoa II, que consta de 60 articles i pren com a temàtiques centrals: la regulació de la vida social, l'acció en la producció, l'ensenyament, la sanitat i els impostos, l'aplicació d'estructures legals per dirigir el *dina* i la defensa dels recursos naturals i la lluita contra els focs al bosc.

Els articles 1-21 disposen les regles referents a la documentació i registre de persones, la pertorbació de les reunions, l'ús d'armes i el rol de les autoritats. Les regles són molt similars a les del *dinan'ny fandriamapahalemana* d'Ihosal, Ivohibe, Iakora, Midongy sud i Befotaka però en aquest cas es presenta també el procediment a seguir en cas de conflicte.

- Obligatorietat de posseir un passaport tots els majors de 18 anys. Si no se'n té cal pagar 0,3 euros<sup>142</sup>. Els visitants s'han d'inscriure en el registre de visitants. El poble que no té el llibre de registre es sanciona amb un zebú. No informar que s'ha allotjat un visitant es paga amb 7,6 euros.
- Amagar un lladre o un delinqüent equival a pagar 3 zebús i ser lliurat a les forces de l'ordre.
- Si a causa d'embriaguesa es pertorba l'ordre públic caldrà pagar 0,7 euros. Els funcionaris i polítics que a causa de l'alcohol no actuen correctament amb la població han de pagar 1,9 euros.
- Portar armes (bastó, fusell, ganivet, destrat) està prohibit en els mercats i a les reunions públiques. Les persones grans poden portar canyes o bastons si es veu que els és necessari. A més tenir armes sense permís obliga al pagament de 11,5 euros.
- En cas de conflicte cal presentar-lo al president del *fokontany* que decidirà a qui li competeix. No procedir d'aquesta manera suposa pagar 2,3 euros. Tot responsable que eludeixi el seu deure haurà de pagar 2,3 euros.
- Tota persona que fa d'intermediari en un conflicte i vol treure'n profit ha de pagar 3,8 euros.

---

<sup>142</sup> Les quantitats originals consten en FMG (francs malgaixos), l'antiga moneda de Madagascar. Per tal de facilitar la comprensió ho hem indicat directament en euros prenent el canvi de 1 euro = 2.600 *ariary* o 13.000 FMG.

- Si es constata un conflicte en un poble, les autoritats han de regular-lo amistosament. Si no s'obté resultat cal portar l'afer al *fokonolona* i si encara no es pot regular es transmet un informe a les autoritats superiors. Si acaba sense regular-se, la part que ho impedeix ha de pagar 3,8 euros.

Cal destacar els articles 19-21 referents als pobles aïllats, les reunions i la responsabilitat familiar envers el *dina* que regulen uns aspectes que no trobem en el cas del *dina fandriampahalemana* anterior. Les premisses principals estableixen que:

- Els pobles aïllats considerats còmplices de lladres seran destruïts i sancionats amb 3,8 euros per home. Igualment, els pobles aïllats sovint atacats per lladre de zebús es suprimiran. Si la gent no el vol abandonar, el *fokonolona* no es responsabilitza del que els pugui arribar.
- Aquells que es reuneixin sense permís hauran de pagar 1,5 euros.
- El cap de família ha d'educar a no infringir el *dina*. Qualsevol dels seus familiars que cometi un delicte està sota la seva responsabilitat. Cada família ha de tenir un quadern de registre on es faran constar els delictes comesos pels seus membres. La manca d'aquest quadern implica pagar 1,1 euros.

Els articles 22- 53 fan referència als robatoris de zebús i la vigilància de les comunitats. Les disposicions que s'estableixen són molt semblants a les del *dinan'ny mpihary* i el *dina fandriampahalemana* d'Ihosy, Ivohibe, Iakora, Midongy sud i Befotaka. En aquest sentit subratllem que respecte la vigilància s'estableix que:

- Cal vigilar durant la nit i els vigilants poden anar armats. Cada poble ha de comptar amb un registre on es deixi constància de cada vigilància. En cas d'atac cal donar l'alerta. Aquells que no fan la vigilància han de pagar 1,1 euros i els que no donen l'alerta 70 cèntims d'euro.
- Tots els pobles han de donar l'alerta en cas de robatori, si no cal pagar 7,6 euros. Els que no participin de la persecució han de pagar 1,9 euros i els que no estiguin presents en el moment de marxar 7,6 euros. A més cal que cada poble disposi d'aliments per aquest moment, si no cal pagar 3,8 euros.
- Durant la persecució no es pot tornar enrera si no ho permet el propietari robat. Els *fokontany* veïns que no reforcen el grup han de pagar 7,6 euros.
- El poble on es perden les petjades té dos dies per trobar-les. En cas contrari ha de pagar la mateixa quantitat de zebús desapareguts i 3,8 euros cada major

d'edat del poble. En cas que es trobin els zebús en un parc de zebús, el poble ha de pagar 7,6 euros. No aturar els lladres de pas per un poble equival a pagar 15,2 euros.

- Els lladres atrapats en flagrant delicte han de retornar el que han robat i seran diferits al tribunal. A més han de pagar 3,8 euros per zebú perdut.
- Els membres dels pobles poden defensar-se dels lladres emparant-se en el codi penal.
- Tot ramader ha de tenir un registre de zebús. Cada transacció ha de quedar registrada. En cas de no procedir com s'estableix cal pagar 30 cèntims d'euro per animal. A més, els zebús no poden circular sense una autorització dels responsables locals.
- Cada *fokontany* ha de tenir al menys 5 quaters mobils encarregats de: verificar els passaports, vigilar el poble i els mercats i ajudar en el cobrament de les multes.

Els darrers articles són pràcticament idèntics als del *dina fandriampahalemana* d'Ihosy, Ivohibe, Iakora, Midongy sud i Befotaka i fan referència a la producció, l'educació i la sanitat establint que:

- Els agricultors i ramaders han de tenir un carnet de producció. Tots els majors de 14 anys han de poder cultivar un terreny al menys 10m<sup>2</sup> i les dones casades han de tenir al menys 5 gallines o ànecs.
- Cal que es netegin els entorns dels pobles perquè no s'hi puguin amagar els lladres. Les famílies que no tenen cura de la higiene de casa seva han de pagar 30 cèntims d'euro.
- Pels infants que no es vacunen i les embarassades que no acudeixen al centre de salut cal pagar 0,3 euros.
- Els pares dels infants entre 6 i 12 anys no escolaritzats han de pagar 19 cèntims d'euro.

Finalment, l'article 58 referent a defensa dels recursos naturals i la lluita contra els focs al bosc estableix que aquell que crema el bosc ha de pagar 7,6 euros i replantar el bosc cremat. Aquells que no col·laborin en les tasques d'extinció seran multats amb 30 cèntims d'euro. A més, anualment, els majors de 18 anys han de plantar 10 arbres.

### 11. *Dinan'ny Fianarantsoa II (Dina de Fianarantsoa II)*

En el context de proliferació de *dina fandriampahalemana* durant els anys 1990, el 7 de desembre de 1995 apareix un segon *dina* del Districte de Fianarantsoa II anomenat *dinan'ny Fianarantsoa II* i destinat essencialment a combatre els robatoris de zebús.

El nou *dina* no anul·la el primer sinó que s'afegeix als diferents textos legals preexistents sobre el robatori de zebús, inclòs el *dina Fivondronampokontany* de Fianarantsoa II.

Les temàtiques principals entorn les quals s'articula el text són les següents:

- Documentació i registre de persones i zebús,
- Actes punibles com l'ocultació de lladres o no respectar a les autoritats,
- Ferides i assassinats,
- Disposició dels campaments de zebús en desplaçament,
- Procediment de la *koka*<sup>143</sup>, provisions necessàries per a la persecució, recuperació dels animals robats i interrogatori als sospitosos,
- Alliberació il·legal dels lladres empresonats,
- Organització del quartier mobile,
- Responsabilitats dels membres locals del *dina*,
- Pagament de les multes

D'una banda, l'estructura i les disposicions del *dinan'ny Fianarantsoa II* són molt similars a les del *dinan'ny mpihary*. D'altra banda, el *vonodina* (les sancions) recorda el *dina Fivondronampokontany* de Fianarantsoa II, ja que les multes són essencialment pecuniàries.

Tal i com ho mencionàvem, el *dinan'ny Fianarantsoa II* s'adopta amb l'objectiu específic de regular aquelles qüestions referents als robatoris de zebús al Districte de Fianarantsoa II que, com hem apuntat, en aquesta època prenen un caire certament virulent. Paral·lelament, el govern envia destacaments a les zones més conflictives del país, entre elles l'Haute Matsiatra i el districte de Fianarantsoa II. D'acord amb Rasamoelina (2007:217), a l'Haute Matsiatra aquestes iniciatives donen bons resultats i els robatoris disminueixen considerablement pel fet que “la gent creu en l'eficàcia d'aquestes noves formules com a solucions contra la inseguretad. Conseqüentment es

---

<sup>143</sup> Forma d'avís de robatori que es duu a terme emetent el so “cu-cu” cadenciosament, d'aquí el nom de *koka*.

produeix una forta demanda de destacaments militars i una proliferació de *dina*". El *dinan'ny Fianarantsoa II* és només un exemple d'aquest tipus de *dina*.

No obstant, malgrat la creixent tendència d'implantar els *dina* per solventar la problemàtica dels robatoris de zebús, diversos factors n'impedeixen la completa efectivitat. Els malentesos entre comunitats de diferents regions, entre camperols, autoritats i forces de l'ordre i la corrupció als tribunals donen lloc a la justícia del talió, el linxament públic dels lladres atrapats que s'intensifica per l'empara del discurs de la legítima defensa "incitat des del propi Estat" (Rasamoelina, 2007:214).

A finals dels anys 1990, els robatoris resorgeixen amb la mateixa força i la coexistència de múltiples *dina* de districte dóna lloc a la confusió. Tal i com ho descriu Narison<sup>144</sup> (04/09/09):

Si hom es refereix a la llei, aquesta diu que el *dina* aplicable és el del lloc on s'ha produït la infracció. El que passava era que els lladres que robaven a Fianarantsoa II intentaven passar al districte d'Ambalavao o al d'Ikalamavony i allà ja no es podia fer res. A Ambalavao haurien hagut d'aplicar el *dina* de Fianarantsoa II, que és on s'havia comès el robatori, però com que el *dina* és una convenció, la gent d'Ambalavao deia: nosaltres no formem part d'aquesta convenció de Fianarantsoa II, tenim la nostra i refusem que aquest *dina* sigui aplicable al nostre districte. I els lladres no eren jutjats enlloc.

És per aquest motiu, segons explica Narison, que veient la ineficàcia dels *dina* de districte, entrats els anys 2000 sorgeix la iniciativa de crear els *dina* regionals, aplicables a tots els districtes que conformen una Regió, que permeten eliminar el conflicte de competències.

A partir dels anys 2000, un dels objectius principals de la pràctica totalitat de *dina* que elabora l'Estat, o bé elaboren els responsables locals per ser legalitzats posteriorment per l'Estat, és la lluita contra els robatoris de zebús. Amb els *dina* regionals, el propòsit és substituir els anteriors *dina* de districte i sub-prefectura, així com els locals, per eliminar el conflicte de competències entre districtes que afavoria la impunitat dels lladres i per crear una única llei vàlida per un territori: un *dina* regional per a una Regió. En definitiva, tal i com ho expressa Narison (04/09/09), "per

---

<sup>144</sup> Director de l'Administració General i del Territori a la Regió de l'Haute Matsiatra.

harmonitzar les lleis”. Per les seves característiques, els *dina* regionals pertanyen clarament al dret local.

Amb aquest propòsit, l'Estat promulga la llei 2001-004, la qual fixa els principis generals dels *dina* en matèria de seguretat pública: l'elaboració, l'adopció, l'homologació, l'aplicació i l'estructura d'aplicació dels *dina*. D'altra banda, a l'article 35 d'aquesta llei s'aprova el *dina lasitra*. El mot *lasitra* es pot traduir per motlle i, per tant, designa el model, proposat per l'Estat, al qual s'han d'adaptar tots aquells *dina* que vulguin ser legalitzats per un tribunal estatal.

En aquesta direcció, els *dina* referents als robatoris de zebús han estat objecte de disposicions particulars i per aquest motiu s'ha creat un *dina lasitra*, del qual s'ha annexat un model tipus a la mateixa llei, per tal que “tot *dina* relatiu a la seguretat estigui conforme a les lleis i reglaments en vigor”. No obstant, la pròpia llei estableix els *dina* regionals com la primera llei a aplicar a l'àmbit local dels *fokontany* que componen una Regió. Una aplicació obligada en primera instància i, per tant, tots els altres *dina* queden relegats a segon terme si el *dina* regional ja contempla la disposició o el tema en qüestió. En el cas dels dos exemples que presentem queda palès que pràcticament no resta cap temàtica fora del *dina* regional.

D'altra banda cal subratllar que en els *dina* regionals, els elements sobrenaturals i la presència de juraments per adoptar el *dina* i esdevenir-ne membre desapareixen per complet.

Per tal d'il·lustrar el tipus de *dina* regional prenem els exemples del *dinan'ny* d'Anosy i el *dina* de la Regió de l'Haute Matsiatra. Ambdós presenten característiques semblants com són la seva temàtica principal: els robatoris de zebús, l'abast territorial: el conjunt de *fokontany* que conformen una Regió i l'estructura del text: dividit en dues parts diferenciades, una primera on es presenten les regles i una segona on consten les multes, en la seva totalitat pecuniàries.

En el cas del *dina* de l'Haute Matsiatra no exposarem el seu contingut en detall en aquest capítol donat que es tracta de l'exemple que prenem per al cas etnogràfic i es desenvolupa més endavant, especialment en els capítols 8 i 9.

## 12. *Dinan'ny Faritra Anosy (Dina de la Regió d'Anosy)*

El *dina* d'Anosy s'aprova a Betroka els dies 24 i 25 de novembre del 2004 i rep l'autorització del Ministeri de l'Interior el 17 de febrer de 2006. Creat per lluitar contra els robatoris de zebús a la Regió, tal i com succeïa en el cas dels *dina* de districte

anteriors, els responsables estatals pretenen responsabilitzar a la població sabent que els lladres provenen dels propis pobles i són coneguts i així es fa constar a la introducció del mateix *dina*.

El *dina* consta de 45 articles i es divideix en tres parts: Els dos primers capítols tracten de les mesures a aplicar per tal de fomentar i mantenir l'harmonia entre la població. Els capítols restants –del tercer al setè- estableixen les regles a seguir i les sancions a aplicar per al cas específic dels robatoris de zebús. La darrera part estipula les formes d'aplicació del *dina*. Les sancions són essencialment pecuniàries i es disposen, segons s'indica a la introducció, “per compensar en unitat monetària els danys i perjudicis de la víctima i la pèrdua de temps dels veïns en la persecució dels lladres, a banda de la devolució en la seva totalitat dels béns perduts o destruïts en els atacs dels lladres”.

Un comitè local, que s'implanta a cada *fokontany*, és l'encarregat de vetllar per tal que les disposicions del *dina* es compleixen tal i com s'estipula en el mateix text.

A la primera part s'especifiquen les disposicions referents a l'harmonia en general de les comunitats implicades destacant els següents aspectes:

- Obligatorietat de constar en el registre de la població del *fokontany* corresponent i de registrar els visitants. Per als majors de 18 anys també de posseir documentació que provi la seva identitat.
- Obligatorietat de declarar la possessió d'armes de foc en el *fokontany*, també els visitants. No obstant es prohibeix portar-ne sense permís, també d'armes blanques, si es circula pel poble.
- L'embriaguesa que comporti la pertorbació de l'ordre públic es castigarà amb el *dina*.
- La venda, consum o compra de drogues, alcohols prohibits i fulles de tabac atrapat en flagrant delictes equival a ser lliurat a la policia i pagar al *dina*.
- Qualsevol manca de respecte als llocs d'enterrament o de recordatori de difunts serà castigada pel *dina* i s'aplicaran les mesures de la llei estatal.
- Aquells sense residència ni treball hauran de complir un treball per al *fokontany* i acatar les lleis estatals. Totes les persones amb salut entre 18 i 60 han de poder acreditar la seva ocupació.
- Les persones atrapades en flagrant delictes robant els cultius o animals es lliuraran a les autoritats després de prendre'ls-hi declaració. La devolució dels animals al propietari és obligatòria.

- Tota persona atrapada en flagrant delictes robant pertinences d'altres haurà de retornar-les si encara les té en possessió o haurà de pagar el cost d'allò que ha robat, afegit al valor del pagament del *dina*, sense que això impedeixi l'aplicació de la llei que concerneix a l'assumpte
- La desforestació es castigarà durament. Els responsables seran lliurats a la justícia, cosa que no impedeix el pagament del *dina*. Si es desconeixen els responsables serà la població de la comunitat la que pagui i s'hauran de replantar arbres en el lloc cremat. Si l'acte s'ha produït a l'estiu caldrà esperar la pluja per plantar.

Pel que fa als capítols tercer-setè sobre la regulació dels aspectes referents als robatoris de zebús cal destacar el següent sobre la circulació, inscripció i venda de zebús:

- Els propietaris han d'inscriure els zebús en el quadern de zebús, del qual en té exemplar el propietari, el *fokontany* i el cap de Regió, sota pena de requisició dels animals i pagament del *dina*. Només els zebús que constin a registre es poden cercar en cas que es perdin.
- Cal obtenir un permís per poder circular amb zebús que emetrà l'autoritat corresponent segons el trajecte a efectuar. No obstant, la circulació durant la nit està prohibida. No respectar aquestes normes comporta el pagament del *dina* i la requisició dels zebús.
- Les ventes s'han de dur a terme en els mercats habilitats. Si es vol tancar un acord entre dues parts es pot procedir en el lloc de residència sempre que ho presenciï una autoritat local.
- Cal complir amb la vigilància del poble i les rondes de control. Els nois majors de 18 anys han de vigilar durant la nit. Incomplir l'establert implica el pagament del *dina*.

Sobre l'alarma i la persecució dels lladres s'estableixen les disposicions següents:

- Obligació de comunicar la *koka*. Els homes forts han de perseguir als lladres i no poden tornar fins que ja no poden seguir les pistes. Incomplir l'establert comporta el pagament del *dina*.
- Durant la persecució es permet entrar a cases o terrenys privats si se'n té permís. En cas de ser atacats pels lladres, els perseguïdors tenen dret a protegir-se.



El *dina*: Llei local, justificació nacional

- El poble on es perd la pista dels zebús o dels lladres té 48 hores per trobar les pistes. Si no es procedeix com s'indica, passat aquest temps pagaran amb el nombre de zebús perduts o l'equivalent. Si no es poden trobar per raons naturals (pluges, forts vents) allò dit anteriorment no s'aplica a la gent d'aquest poble.
- Si s'atrapa als lladres, la població pot interrogar-los en públic. Els acusats tenen dret a defensar-se i no es poden detenir més de 24 hores. Després s'han de lliurar als agents de l'ordre.

Finalment, a la tercera part es disposen les formes d'aplicació del *dina*:

- El pagament es realitza davant el comitè de *dina* del nivell que correspongui segons l'acte comès (*fokontany*, Comuna, Districte, Regió).
- Els lladres han de retornar els zebús robats als propietaris. Si el lladre fingeix no tenir zebús per compensar al propietari o una suma del mateix valor, es lliura a la justícia i s'aplica la llei 60-106, que consisteix en l'acumulació dels béns personals de la família del lladre per suportar el valor del *dina*: Espòs/a, fill(e)s, pares, pares de l'espòs/a, germà/na, tiet/a.
- Els diners rebuts en el *dina* es distribueixen de la següent manera:
  - 25% per a les víctimes del delictes
  - 25% pels perseguïdors
  - 25% pels membres del comitè del *dina*
  - 25% per a les arques del *dina*

És a dir, es tracta d'una composició que indemnitza i retribueix al sometent, al jutjat i als jutges.

El *dina* d'Anosy presenta aspectes molt similars als anteriors *dina fandriampahalemana*, essent l'element distintiu el seu àmbit d'aplicació, en aquest cas la Regió. Precisament, com vèiem a la introducció dels *dina* regionals, aquests *dina* es caracteritzen pel fet d'erigir-se com la regla d'aplicació obligatòria en el conjunt de *fokontany* d'una mateixa Regió, acomplint d'aquesta manera l'objectiu estatal d'eliminar el conflicte de competències entre districtes. Així mateix, la temàtica central del *dina*, tal i com succeeix amb el *dina* de la Regió de l'Haute Matsiatra, és la lluita contra els robatoris de zebús i els mitjans de prevenció pels mateixos.

### 13. *Dinan'ny Matsiatra Ambony (Dina de la Regió de l'Haute Matsiatra)*<sup>145</sup>

El *dina* regional de l'Haute Matsiatra es comença a elaborar el març del 2007 en el context d'unes reunions entre varis caps de *fokontany*, membres d'associacions de la societat civil, de l'Estat i de les forces de l'ordre representant al conjunt de la població de la Regió. El 20 de setembre del 2007 s'aprova i es legalitza el *dina* regional de l'Haute Matsiatra.

La iniciativa forma part del projecte governamental de descentralització, iniciat l'any 2004, que té per objectiu donar més autonomia a les Comunes per tal que siguin les bases del desenvolupament a Madagascar, en col·laboració amb els Districtes, les Regions i el servei tècnic governamental responsable de la descentralització.

El *dina* regional de l'Haute Matsiatra es promou amb el suport econòmic de la Unió Europea, en el marc del programa ACCORDS (Programme d'Appui aux Communes et organisations rurales pour le Développement du Sud), iniciat l'any 2004, que ha consistit en el recolzament econòmic al govern de Madagascar per accelerar el procés de descentralització a les 267 Comunes rurals de les províncies del sud del país - Tuléar i Fianarantsoa- així com per reforçar les seves competències en infraestructures, equipaments de serveis públics i condicionament de pistes rurals<sup>146</sup>.

El programa ACCORDS va finalitzar el 30 de novembre del 2010 -per als projectes intercomunals el 30 de novembre del 2011- presentant resultats desiguals en les diferents Comunes implicades segons va quedar de manifest en l'auditoria tècnica i financera a la què es van sotmetre totes elles en acabar el termini del programa d'ajut. Tal i com ho manifesta Claude Rakotoarisoa, el coordinador nacional d'ACCORDS, "la crisi econòmica i política ha provocat que els resultats no fossin els exactament desitjats, tot i que gràcies a l'ajut d'ACCORDS ha arrelat la cultura de col·laboració entre les Comunes, els Districtes i les Regions" (L'Express de Madagascar, 15/12/2010)<sup>147</sup>.

---

<sup>145</sup> Veure a l'annex el text complet.

<sup>146</sup> La zona comprèn el 20% del total de les Comunes de Madagascar, 2.100.000 habitants (L'Express de Madagascar, 15/12/2010). Les Comunes beneficiàries pertanyen a les següents Regions: Haute Matsiatra, Amoron'i Mania, Atsimo Andrefana, Atsimo Atsinanana, Androy, Menabe i Anosy, les regions considerades per la Unió Europea com les més desfavorides del país. Segons explica Rakotoarisoa a l'Express de Madagascar (coordinador nacional d'ACCORDS, 15/12/2010) "cada Comuna ha rebut uns 70.000 euros per tres anys i en total s'havia previst finançar: 800 classes per a 36.000 alumnes, 142 centres de salut fins el 2010 per 1 milió d'habitants i 1.500 punts d'aigua per a 40.000 habitants".

<sup>147</sup> Algunes veus (L'Express 15/12/2010) creuen que el projecte s'ha acabat per falta de finançament i que la Unió Europea ha suspès l'ajut econòmic. Altres, en el mateix rotatiu, afirmen que el programa ha donat autonomia a les Comunes per gestionar-se i que s'ha reforçat la capacitat dels responsables comunals i de les organitzacions rurals beneficiàries. A l'Express es manifesta l'opinió que la raó que hagi acabat el

Tal i com es fa constar en el preàmbul del *dina* regional, s'estima convenient "que les comunitats rurals s'organitzin de manera ordenada en les seves tasques quotidianes per avançar en un desenvolupament durable i ràpid que afavorirà a la Regió i pel qual es té necessitat de la seguretat" (preàmbul *dina*, pg. 1). Essent així, l'objectiu principal del *dina* és el de garantir la seguretat a la Regió i prevenir els robatoris de zebús juntament amb les comunitats rurals.

Com veurem en el capítol 8, el text del *dina* s'estructura en 11 capítols que fan referència a 11 temes considerats primordials: 1. Organització dels *fokontany*, 2. Zebús, 3. Petits robatoris, 4. Crema del bosc, 5. Gestió de l'aigua, 6. Ferides i assassinats, 7. Drogues, 8. Afers territorials, 9. Educació, 10. Sanció en cas d'incompliment de les regles i 11. Aplicació de les sancions (*vonodina*). Tots aquells afers que puguin incloure's en aquests 11 temes han de ser regulats per mitjà del *dina* regional.

A continuació presentem dos exemples que pertanyen a un tipus de *dina* aparegut a finals dels anys 1990 anomenat GELOSE. Es tracta de *dina* concebuts específicament per a la gestió de recursos naturals en el context d'un marc legal concret que detallem tot seguit. Com apuntàvem anteriorment, atribuïm aquests *dina* a la categoria de dret local en la qual els *dina* que en formen part són promoguts per l'Estat alhora que permeten certa llibertat d'interpretació i acció a les autoritats locals en la seva aplicació. De la mateixa manera que els anteriors *dina* regionals, els *dina* GELOSE són l'altre exemple paradigmàtic de *dina* que pertanyen al dret local.

Abans d'exposar els exemples presentem una breu introducció a la llei i als *dina* GELOSE per tal aportar els coneixements necessaris que permetin una millor comprensió d'aquest tipus específic de *dina*. D'acord amb Bérard (2009: 76-82),

la llei 96-025 o llei GELOSE<sup>148</sup> pretén confiar a les comunitats de base la gestió de certs recursos naturals renovables que es troben en el seu territori. És per això que integra una institució jurídica tradicional, el *dina*, per regular les relacions entre els membres que gestionen els recursos naturals renovables, o sigui, la comunitat de base<sup>149</sup>.

---

recolzament és la manca de reconeixement internacional del nou govern, al poder des de l'any 2009, afirmació que nega Rakotoarisoa. Aquest coordinador subratlla que "les febleses que cal destacar de l'aplicació del programa ACCORDS són més aviat dels subsidiaris dels serveis (oficines d'estudis i empreses) que, a nivell de presa de responsabilitats i de lleialtat, a vegades han estat oportunistes, no aportant recolzament en l'aplicació de la Comuna de manera objectiva".

<sup>148</sup> Les sigles GELOSE signifiquen Gestion Locale Sécurisée.

<sup>149</sup> L'article 50 de la llei 96-025 disposa que "els *dina* no poden contenir mesures que atemptin contra l'interès general i l'ordre públic. Les seves prescripcions han d'estar conformes amb les disposicions constitucionals, legislatives i reglamentaries en vigor"

Per tal de formalitzar l'adopció d'un *dina* GELOSE, primerament cal fer efectius els contractes GELOSE, un procediment que consta de diverses etapes durant les quals es negocia i es redacta el contracte de transferència de gestió dels recursos<sup>150</sup>. Un cop redactat el contracte, per tal de poder aplicar-se el *dina*, s'ha d'obtenir l'aprovació escrita del cap de la Comuna (article 51). Una vegada aprovat el *dina*, aquest adquireix força de llei entre els membres de la comunitat de base (article 52). Així doncs, en el cas dels *dina* GELOSE, d'acord amb Bérard (2009:131), “el *dina* es reconfigura en funció d'una lògica contractual per tal d'entrar en els esquemes neo-institucionalistes dels promotors de la llei 96-025 i [el *dina*] es percep capaç de garantir el respecte per les regles de gestió prestant la seva forma, el seu nom i els seus rituals al nou *dina* GELOSE que tindrà ben poc a veure amb el *dina* endògen”. En aquest sentit, cal subratllar que part de la legitimació dels *dina* prové del fet que és compensatori, un tret propi de la justícia vindicatòria. En canvi, els *dina* GELOSE tracten de multes i prohibicions i, per tant, la compensació desapareix i es perd així l'essència de la justícia vindicatòria, que encara trobem en altres tipus de *dina*. Aquesta pot ser una de les raons per les quals sovint en un mateix territori existeixen paral·lelament *dina* GELOSE i *dina* locals “que cobreixen els mateixos recursos” (Bérard, 2009: 150).

#### 14. Fifanarahana teto Brickaville (Convention de Brickaville)<sup>151</sup>

Entre els anys 1960 i 1970 Madagascar era un dels primers exportadors de ràfia mundial gràcies a la seva excel·lent qualitat, sobretot de la que provenia de la zona de Brickaville<sup>152</sup>. A partir dels anys 1980 la seva anomenada disminueix i també el volum d'exportacions. Les raons són diverses: de l'àmbit nacional es pot destacar un augment en la tala dels boscos, l'expansió de les terres dedicades als arrossars o els ciclons que assolen la costa a l'època de pluges; de l'àmbit internacional cal subratllar l'augment de l'ús de fibres sintètiques.

El 24 de setembre de 1999 es crea la Convenció de Brickaville amb l'objectiu de recuperar la qualitat de la ràfia i millorar-ne la gestió.

Tal i com és característic en els *dina* GELOSE es fa participar a tots els actors implicats: recol·lectors, exportadors i importadors, el *fokontany* i la Comuna, aquests dos últims

<sup>150</sup> El segon exemple mostra les diferents etapes del procediment.

<sup>151</sup> Veure a l'annex el text complet de la Convenció de Brickaville i els textos complementaris.

<sup>152</sup> Petit poble proper a Toamasina, a la zona central de la costa est.

participant concretament en el seguiment dels canvis i de les percepcions de la població i en els censos de la ràfia.

La Convenció de Brickaville és aplicable a tot el Departament<sup>153</sup> de Brickaville, el qual assumeix la responsabilitat de coordinar les activitats i, alhora, és el promotor del *dina* i l'autoritat de tutela. Paral·lelament, els diversos organismes i institucions en col·laboració que ideen i fan possible que tingui lloc la Convenció de Brickaville són: la Província de Toamasina, el Departament de Brickaville, el MEF (Ministère des Eaux et des Forêts), l'ONE (Office National pour l'Environnement), Biodiv/ONE (Organisme encarregat de la Biodiversitat dependent de Office National pour l'Environnement), i els inversors: FAC (Fonds d'Aide et Coopération de France), PNUD (Programa de les Nacions Unides per al Desenvolupament), CIRAD (Centre de Coopération Internationale en Recherche Agronomique pour le Développement) i el Banc Mundial. La multiplicitat i diversitat de promotors evidencia clarament que el *dina* no ha sorgit de les necessitats de les comunitats sinó d'una iniciativa estatal, com és habitual en els *dina* GELOSE. D'una banda, la participació de les institucions provincials i locals dependents del govern de Madagascar i, de l'altra, les organitzacions no governamentals internacionals, els inversors internacionals i els diversos organismes nacionals i internacionals relacionats amb les qüestions mediambientals, posen de relleu no tan sols la desvinculació del *dina* dels costums de la zona sinó també la voluntat de potenciar l'activitat econòmica de la ràfia, activitat per a la qual és necessari un control estricte de la zona de producció i del seu ús. D'aquí que sigui imprescindible crear un *dina* ajustat a les diferents necessitats i interessos confluents.

La Convenció de Brickaville s'estructura en 6 apartats o títols principals que fan referència a les següents temàtiques: aspectes tècnics, aspectes econòmics, sobre les multes a aplicar, aspectes diversos sobre l'organització, projectes de millora i treballs de sensibilització. Dins aquests 6 apartats s'agrupen els 41 articles que conformen el *dina*.

Pel que fa al primer apartat, sobre els aspectes tècnics, s'hi explica:

- La limitació temporal del període de collita de la ràfia (entre octubre i maig),
- La mesura mínima per a la comercialització (1 metre 15 centímetres),
- Les normatives per manipular i treballar la ràfia (utilització de prestatges per assecar-la, prohibició de mullar-la i prohibició explícita de treure les fibres de la ràfia durant l'estació de pluges).

---

<sup>153</sup> Antigues sub-prefectures.

El títol segon, referent als aspectes econòmics, descriu que:

- Són els recol·lectors els que duen a terme la venda tot i que el pagament de la ràfia local es fa efectiu al *fokontany* amb una convenció comunal,
- Declaració de l'estoc (15 dies després del període de collita),
- Responsabilitat del cap d'Aigües i Boscos del cantó a l'hora de fer pagar els deutes,
- Aplicació dels programes d'execució, sensibilització, millora i formació dels treballadors.

El tercer apartat versa sobre les multes. S'estableix que:

- La Comuna és responsable de l'aplicació del *dina* comunal i el *fokontany* s'encarrega de recaptar les multes referents a l'ús de la ràfia.

Igualment, s'enumeren les multes a pagar en els següents supòsits:

- Collita fora del període: de 2.000 a 5.000 *ariary* (entre 0.8 i 2 euros) i plantar 100 arbres de ràfia.
- Tales de ràfia de mesures insuficients: Prohibició de la seva comercialització, plantar 100 arbres de ràfia i pagament de 2.000 a 5.000 *ariary* (entre 0.8 i 2 euros) en cas de reincidència.

L'apartat quart sobre aspectes diversos precisa que:

- El sub-prefecte és el responsable d'ordenar la col·laboració dels organismes per a l'execució de programes de treball,
- Quan algú obté un permís per fer cultiu de guaret ha de plantar 100 arbres de ràfia en el terreny especificat,
- El *fokontany* ha de redactar un informe al responsable de les Aigües i Boscos del Cantó sobre els recol·lectors que no respecten els reglaments del *dina*,
- No es pot obtenir una autorització per recol·lectar fora del període de collita,
- El *dina* es pot modificar i millorar a partir d'una assemblea.

Pel que fa als projectes de millora es fa referència a:

- Integració en els programes escolars de la temàtica de protecció de recursos naturals,
- Millora d'equipaments,
- Renovació dels reglaments referents a la gestió del bosc de ràfia,
- Cerca de mercat de producció,
- Aplicació del comitè d'Aigües i Boscos per a cada *fokontany*,
- Vulgarització dels antics textos i renovació dels mateixos.

I, finalment, el títol de la convenció referent als treballs de sensibilització especifica que:

- Es sensibilitza i s'informa del *dina* abans del període de collita,
- Es sensibilitza i forma per a la plantació de ràfia i millora dels productes,
- Es crea la "Jornada de la ràfia",
- Es dóna suport als cultivadors i recol·lectors per millorar els productes i els preus.

Com es pot observar, els diferents apartats de la Convention de Brickaville fan referència a diversos aspectes relacionats amb la pràctica del cultiu i recol·lecció de la ràfia segons els interessos econòmics de la seva venda. Per les comunitats de la zona, que ahora són els cultivadors i recol·lectors del producte, les regles del *dina* impliquen un canvi substancial en les seves pràctiques habituals d'ús dels recursos naturals i del bosc, entre ells el cultiu de la ràfia. Com vèiem anteriorment, el *dina* de Brickaville està subvencionat per diversos organismes nacionals i internacionals, amb interessos econòmics patents en relació a la ràfia de la zona, fet que pot explicar el contingut essencialment pecuniari de les sancions per als habitants de la zona que no practiquin el cultiu de la ràfia tal i com s'estableix. D'altra banda, cal fer notar que és significativa la sanció referent a la plantació de 100 arbres de ràfia en cas de no complir les directrius proposades pel *dina*.

La Convention de Brickaville ens aporta el cas d'un *dina* GELOSE en el qual desapareixen gairebé tots els aspectes vindicatoris per deixar lloc als aspectes econòmics que caracteritzen aquesta convenció. L'única menció destacable en al·lusió al costum és la que fa referència als *tangalamena* (caps espirituals del poble<sup>154</sup>) (articles 15 i 16), sobre el seu rol de consellers i vigilants d'aquells que cometin actes contraris al que es disposa en el *dina*. Així doncs, s'apel·la a la influència moral i espiritual d'aquests personatges per tal que puguin condicionar els actes de la població implicada en el *dina*.

---

<sup>154</sup> Veure Dez, J. (1959), "Chez les Betsimisaraka de la région de Nosy Varika : les Tangalamena", *Journal de la Société des Africanistes*, 29(2): 229-238.

### 15. *Dina d'Ambohiamahasina*<sup>155</sup>

L'adopció dels *dina* GELOSE conforma una de les etapes que cal superar durant el procediment de transferència de gestió dels recursos naturals. Essent així, quan una comunitat manifesta la voluntat de gestionar els recursos naturals renovables s'inicien les diferents fases fins arribar a l'adopció i aplicació del *dina* GELOSE corresponent. Aquestes fases són les següents:

1. Declaració de la voluntat de gestionar els recursos naturals renovables: Emesa per la comunitat de base a la Comuna responsable.
2. Demanda de transferència de gestió: Un cop resposta la declaració, la Comuna pot expedir la demanda als serveis tècnics governamentals i al responsable provincial. Quan es notifica l'acceptació de la demanda cal escollir un mediador (normalment una organització no governamental).
3. Elaboració del contracte de transferència de gestió.
4. Elaboració del llibre d'especificacions tècniques: En aquest llibre es deixa constància dels termes del contracte
5. Elaboració del *dina*.

Un cop superades les diferents etapes cal dur a terme el procés de Seguretat Territorial (Sécurisation Foncière). Es tracta d'una campanya d'informació a les comunitats sobre la propera transferència de gestió dels recursos naturals. Durant aquesta campanya s'informa sobre la delimitació del territori al qual afecta la nova gestió i la reelaboració dels límits de les propietats inscrites en el terreny. Paral·lelament es duu a terme l'enquesta parcel·l·lària, la confecció del pla i es verifiquen els documents existents a la Direcció dels Serveis Topogràfics. Aquesta iniciativa es porta a la pràctica donat que des dels organismes estatals responsables de la gestió dels recursos naturals es considera que l'accés als recursos naturals és també un accés al territori i, per tant, cal incitar a la població local a administrar el seu patrimoni.

Aquest procediment implica també el reconeixement dels drets de gaudi de la comunitat concernent, els quals encara que s'hagin convingut entre les parts no queden en absolut garantits. Es tracta només d'un reconeixement administratiu però no jurídic, és a dir, no porta implícit un certificat territorial. Igualment, per aquelles terres que disposen d'un certificat de dret de gaudi no es manté aquest dret sinó que cal revisar-lo i sotmetre la propietat al nou règim territorial. Essent així, aquesta etapa del procés cap a

---

<sup>155</sup> Veure a l'annex el text complet del *dina* d'Ambohiamahasina.



la gestió dels recursos naturals s'evidencia com una mena d'etapa topogràfica equivalent a les que es duen a terme en les inscripcions territorials habituals<sup>156</sup>.

Com veurem tot seguit, el *dina* d'Ambohimahamasina és un exemple paradigmàtic d'aquest tipus de *dina* GELOSE, el qual segueix totes les etapes precedents al propi *dina*.

La Comuna Rural d'Ambohimahamasina es troba a 40 quilòmetres al sud d'Ambalavao, a la Regió de l'Haute Matsiatra, en el perímetre del corredor forestal que va de Ranomafana a Andringitra<sup>157</sup>. Es tracta d'una zona on es practica el turisme d'aventura -també anomenat “alternatiu” o “sostenible”- per la seva proximitat a diverses reserves naturals de gran magnitud.

En el Pla de Gestió d'Ambohimahamasina<sup>158</sup>, document previ al contracte de transferència i que n'assenta les bases, es precisen els aspectes següents:

- La finalitat de la transferència, anunciada en el preàmbul del document amb els següents termes: “la transferència de gestió consisteix a responsabilitzar la comunitat local de base (CLB) i la població veïna en la participació a les activitats de desenvolupament durable basades en la utilització equitativa, la protecció i la conservació dels recursos naturals renovables (RNR) per conservar l'especificitat local”. Alguns conceptes com responsabilitat, desenvolupament i especificitat local i l'ús d'acrònims denoten la influència d'altres organismes, a més de la comunitat, en la redacció del text.
- Els textos que regulen la transferència de gestió.
- Els recursos naturals renovables (RNR) identificats: boscos primaris, aigua, terres de trànsit, productes forestals, animals i llocs turístics que es troben dins el perímetre a gestionar o a “geloser”<sup>159</sup> utilitzant els termes del propi text. Es remarca que la constatació de la degradació dels RNR i les conseqüències nefastes per a la població és el que incita a cercar un model de gestió tipus GELOSE juntament amb l'Associació CCD Namana.<sup>160</sup>

---

<sup>156</sup> Sobre l'accés, ús i propietat de les terres se'n parlarà al capítol 7.

<sup>157</sup> Muntanya sagrada pels betsileo i els tanala, ètnies que habiten en aquesta zona, perquè creuen que hi habiten els esperits dels seus difunts.

<sup>158</sup> El Pla de Gestió s'inicia després que la demanda de transferència hagi estat acceptada pels organismes competents.

<sup>159</sup> Les cometes són meves, al text està sense cometes. És interessant observar que d'aquesta nova pràctica de gestió ja n'hagin creat un nou verb que, potser, contribueix a “naturalitzar” el concepte i la seva pràctica i en facilita la seva imposició.

<sup>160</sup> ONG local especialitzada en qüestions ambientals per fomentar l'agricultura sostenible.

- L'objectiu del Pla de Gestió: Equilibrar les necessitats socials i econòmiques en relació a la utilització dels RNR “per testimoniar una gestió durable i atendre el desenvolupament durable basat en la potencialitat local”<sup>161</sup>.
- La divisió del perímetre en 4 zones segons la utilització ZONAGE<sup>162</sup> que dona lloc a la següent classificació: 1. Zona de conservació, 2. Acotació dels drets d'ús, 3. Perímetre de cultiu i 4. Zona a restaurar.
- Regles generals: Prohibició de cremar el bosc per fer guaret i d'explotació forestal sense permís. A la zona turística es recomana no modificar les restes del passat excepte per la millora de les vies d'accés<sup>163</sup>. Protecció de la zona on es troben espècies endèmiques.
- Definició de l'organigrama de l'estructura interna de la CLB segons el patró habitual de les transferències de gestió.

El contracte de transferència de gestió es signa el 16 d'agost del 2002 i s'hi detalla la composició de la CLB<sup>164</sup>. Les disposicions més rellevants són les següents:

- El contracte té una durada de 3 anys renovable per 10 després de l'avaluació de l'Administració Forestal.
- Les parts contractants són: la CLB (beneficiària directa de la gestió dels RNR), la Comuna (responsable de les relacions amb les autoritats i administracions tècniques) i la Circonscription des Eaux et Forêts (CIREF, representant de l'Estat en el control de la gestió i la renovació/rescissió del contracte).
- Responsabilitats de la CLB: Gestió i control dels drets d'ús i de la zona del perímetre, aplicació de les sancions estipulades pel *dina*.
- La CLB ha de complir amb la legislació referent a la gestió dels RNR<sup>165</sup>, aplicar les sancions del *dina* a qui correspongui i respectar el mediador (Associació

---

<sup>161</sup> Discurs clarament polititzat.

<sup>162</sup> Criteri governamental que divideix les zones a gestionar en les següents categories: 1. Ecològica: vegetació primària (boscos), vegetacions secundaries, tipus de relleu, tipus de pressions atròfiques sobre els RNR. 2. Agrònoma: tipus de sòl i fertilitat, de cultiu practicat, tipus de ramaderia (per ordre d'importància) i disponibilitat d'aigua. i 3. Socioeconòmica: ètnies dominants, principals activitats econòmiques, rol dels fenòmens de migració.

<sup>163</sup> L'excepció precisada pot deixar entendre que es vetllarà per les restes del passat fins que es consideri convenient. Potser fins quan calgui fer nous accessos pels turistes i sigui necessari crear un nou camí en una zona amb restes.

<sup>164</sup> Per constituir una CLB primer cal que la legalitzi el govern després de presentar l'Estatut, el reglament intern, la declaració de constitució de la CLB i l'acta de l'assemblea general constitutiva. Per la CLB d'Ambohimahamasina aquest pas es duu a terme el 3 de setembre del 2001 i consta de president, vice-president, primer secretari, segon secretari, tresorer, 2 comissaris i 12 consellers.

<sup>165</sup> Llei 96-025 del 30 de setembre de 1996 i decret n°2000-027 del 13 de gener del 2000.

Namana). La Comuna dóna suport a la CLB en l'aplicació del *dina* i en fa un seguiment.

- Implantació d'un comitè de gestió de la CLB constituït per: representants de les autoritats locals, *ray aman-dreny* (gestió de conflictes socials) i el comitè de manteniment.
- Sobre delictes i sancions: La CLB és responsable dels delictes referents a la gestió dels RNR i les sancions estipulades en el *dina*. Els delictes comesos per persones externes a la CLB els regula la Comuna. Si és l'administració la que genera un conflicte, rescindint el contracte, la CLB té dret a una compensació. S'aconsella fer un recurs administratiu a un nivell superior només si fracassa la mediació. Igualment, ambdues parts poden recórrer a l'arbitratge per gestionar el conflicte (article 47 de la llei 46-025).
- Rescissió del contracte: Si la CLB no respecta els documents que l'autoritzen i la regulen.

El Llibre d'especificacions tècniques, signat també el 16 d'agost del 2002, anuncia les estratègies generals de la transferència de gestió dels RNR en els següents termes:

- La gestió dels RNR ateny a la població membre de la CLB, a la que viu al bosc i a la d'altres localitats que volen adherir-se a la CLB.
- Correspon a la CLB votar el *dina* i el valida el sub-prefecte d'Ambalavao. Un comitè vetlla per a la seva aplicació.
- Aplicació de les sancions: No aplicar el *dina*, no executar el pla d'acció i la tala il·lícita suposen una advertència. La tercera advertència, cremar el bosc per cultivar i fer foc al bosc suposen la suspensió del contracte. No aplicar el *dina* en cas de cremar el bosc per cultivar i la segona suspensió del contracte suposen la rescissió d'aquest.

Finalment, el *dina* s'adopta també el 16 d'agost del 2002 per fer respectar les disposicions dels altres documents i aplicar la transferència de gestió. El text del *dina* es divideix en dos grans apartats: El primer conté les regles sobre la gestió dels RNR i el segon les sancions aplicables. Respecte l'apartat primer sobre les disposicions cal destacar que:

- Els productes forestals són gratuïts per als membres de la CLB però no els poden vendre sense autorització prèvia,
- Es pot recollir fusta per a la construcció amb autorització prèvia demostrant-ne l'ús posterior i respectant el nombre d'arbres a talar segons l'espècie,
- Està prohibida la caça, la compra-venda o el consum d'animals protegits i la introducció de noves espècies,
- El dret d'ús a la caça i la pesca s'estableix en quatre vegades al mes i vuit vegades al mes per aquelles persones que practiquen activitats remunerades,
- La col·lecta de mel es duu a terme dins el període temporal de desembre a juliol i practicant l'apicultura amb cinc ruscs a l'interior del poble,
- A les zones de bosc: senyalitzar les zones protegides, fer foc amb autorització, participar en tasques d'extinció d'incendis, condicionar els perímetres de cultiu, protegir les zones selvàtiques, utilitzar terrenys pantanosos pel cultiu d'horta i utilització correcta de l'aigua pels cultius, la construcció i la vida quotidiana.
- Sobre el turisme i la recerca: Activitats molt importants i en augment a la zona, tot i que els articles només dicten regles per als investigadors i no per als turistes. Els investigadors han de disposar d'una autorització d'accés als RNR i d'un guia sufragat per ells mateixos a més de pagar una quantitat a la CLB per accedir al bosc.
- La reparació dels danys es reparteix: 60% per la víctima i 40% per la CLB. Tot i així, cal demanar al mediador d'iniciar una reconciliació abans d'acudir a cap altra justícia.

Respecte el segon apartat, sobre les sancions, es detallen els següents pagaments:

- Desbrossar: De 2,5 a 5€<sup>166</sup> i replantar de la zona
- Tala d'arbres sense autorització: De 2,5 a 5€ i replantar la zona
- Focs al bosc: De 5 a 20€ i replantar 1200 plantes autòctones durant un any
- Focs no controlats: De 2,5 a 5€, replantar la part afectada i prohibició d'obtenir l'autorització durant dos anys
- Persones que no col·laboren a apagar els focs: 2,5€
- Obstaculitzar les tasques d'extinció: 5€
- Obstaculitzar (el personal de l'Estat) les tasques de la CLB: 50€
- No inscriure els zebús que pasturen al bosc: 5€

---

<sup>166</sup> Les quantitats originals consten en FMG (francs malgaixos), l'antiga moneda de Madagascar.

El *dina*: Llei local, justificació nacional

- Caça d'animals protegits: De 5 a 20€
- Caça il·lícita de crancs: 0,08€
- Cremar el bosc per recol·lectar mel: De 5 a 20€ i instal·lació de 5 ruscs al poble.
- Robatori de ruscs: 16€
- Visitants i investigadors sense autorització: De 5 a 20€
- Membres que prenguin patrimonis de la CLB: Pagar dues vegades el valor d'aquests patrimonis.
- Membres que fan un mal ús del nom de la CLB: 8€

Els pagaments s'han de realitzar entre 30 i 90 dies després de l'aplicació de la sanció. La demora farà augmentar cinc vegades el pagament per cada 90 dies de més. Aquells que no paguin no tindran dret a la concessió de cap acte civil<sup>167</sup> per part de cap institució estatal.

Si a la Convention de Brickaville gairebé no es mencionaven els aspectes relatius al costum, al *dina* d'Ambohimahamasina aquests han desaparegut completament. Les etapes prèvies a l'adopció del *dina* ja posen de manifest que es tracta d'un tipus de *dina* amb unes peculiaritats concretes tal i com ho explicàvem anteriorment. L'estructura del *dina* així com el procediment de transferència de gestió en el seu conjunt denoten que es tracta d'un *dina* sotmès a unes polítiques estatals específiques i que, per tant, s'allunya notablement del *dina* original o, fins i tot, a penes el recorda.

Els exemples següents il·lustren casos de *dina* locals, de les comunitats, que es fonamenten, els dos primers, en un dret tradicional donat que sorgeixen d'una pràctica ancestral, pròpia de l'època precolonial, són d'aplicació local i no presenten cap mena de relació amb l'Estat per a la seva creació ni aplicació. Els dos darrers pertanyen al dret neotradicional ja que reinterpreten aspectes propis del dret tradicional local adaptant-los a un nou context i creant, per tant, una nova construcció jurídica.

Els tres primers casos s'ubiquen a l'extrem sud-est del país i l'últim és el cas etnogràfic que presentem en els capítols següents que s'ubica a la centre sud del país, a la Regió de l'Haute Matsiatra.

---

<sup>167</sup> Per exemple passaport o certificat de residència.

### 16. *Dinan-kazo fale 'y* (Dina sobre la utilització de certs arbres)<sup>168</sup>

Aquest *dina* s'ubica a la zona sud-est de Madagascar i s'aplica entre els *tanosy*<sup>169</sup> de les comunitats de Sevateri i Esomony (regió d'Anosy) des dels anys 1980. Històricament, alguns arbres eren considerats tabú pels avantpassats dels habitants de la zona on actualment es troba la Reserva Natural Integral d'Andohahela. Així per exemple, el *mampisaraka* era símbol de divisió o separació, el *mongy* o *kalanchoe beharensis* es creia portador de la lepra i el *fandramana* o *apholia theaeformis* significava fallida econòmica. Razanabahiny explica que amb el pas del temps els descendents d'aquells avantpassats han violat accidental o voluntàriament el caràcter *fady* (tabú) dels arbres i és per aquest motiu que ha sorgit la necessitat de crear un *dina* per tal de reforçar la prohibició d'utilitzar o portar arbres al poble: el *dinan-kazo faly*.

Amb les seves disposicions, el *dina* contribueix a reforçar els tabús en relació als arbres alhora que evita, en certa mesura, la tala indiscriminada de zones boscoses, amb nefastes conseqüències al sud, la zona més àrida de Madagascar on la manca d'aigua potable constitueix un dels principals problemes per a la població que hi viu.

Les disposicions del *dinan-kazo faly* estableixen, d'una banda, la prohibició de portar el *mongy* i el *mampisaraka* al poble i, sobretot, d'utilitzar-los per a les tasques quotidianes. D'altra banda, també prohibeix la utilització del *fandramana* o el *voafotsy*<sup>170</sup> (*alophia theaeformis*) per a la construcció dels parcs de zebús. No obstant, pot utilitzar-se amb altres finalitats.

Per adherir-se al *dina*, tots els membres de la comunitat han de dur a terme el jurament d'observar estrictament les prohibicions abans exposades sota pena de maledicció. Si, malgrat el jurament, les prohibicions són violades, l'autor de la violació de les normes és sancionat amb la multa estipulada al *dina*. Aquestes sancions oscil·len entre 2 caps de zebú o 4 d'ovelles o cabres, a més d'alguns milers d'*ariary*.

### 17. *Dinan 'ny ezi-draza* (Dina del respecte pels avantpassats)

Razanabahiny identifica el *dinan 'ny ezi-draza* entre els *tanosy* i els *tandroy* de la zona sud i sud-est de Madagascar, a la Regió d'Anosy. Tanmateix es pot considerar com un exemple paradigmàtic que existeix a totes les zones del país.

<sup>168</sup> Aquest *dina*, així com els dos següents, procedeixen de la tesi doctoral de Victorine Razanabahiny (1995), la qual analitza el *dina* en relació a la conservació dels recursos naturals al sud i sud-est del país.

<sup>169</sup> Grup ètnic del sud.

<sup>170</sup> Es tracta d'un arbre de fruits exòtics amb propietats curatives. Forma part del conjunt de plantes i arbres que actualment desperten interès a la medicina tradicional d'Occident, sobretot d'Estats Units.

El *dina* fa referència a l'harmonia i el respecte mutu dins la comunitat i està promogut pels caps clànics. El seu objectiu principal és preservar a la comunitat de la injúria adreçada als avantpassats d'altri, l'ultratge o l'insult entre els seus membres, origen d'alguns dels conflictes locals.

Amb l'aplicació del *dinan'ny ezi-draza* es prohibeix el menyspreu als avantpassats d'algú. Essent així, cal compensar la injúria o l'ultratge proferits als avantpassats d'un tercer amb el sacrifici de 3 o 4 caps de zebú a repartir entre l'ultratjat i la comunitat. D'altra banda, el *dina* prohibeix el desplaçament dels morts o el seu enterrament sense l'acord previ amb el cap del clan.

El ritual d'adopció del *dina* està marcat per la imprecació de cadascú. D'aquesta manera, cada individu ha de jurar no ultratjar ningú, recordant bé el que hom ha fet als seus avantpassats, no injuriar els morts així com no violar les tombes dels altres.

Segons exposa Razanabahiny, els termes del jurament són els següents (lit. en francès): “Je n’admonesterai pas mes proches parents même si j’ai leur fait du bien; je ne parlerai ni ne déterrai personne qui était mort et se repose dans les cimetières; je ne foulerai jamais ce que concerne les morts ni leurs tombeaux; ce sont des gestes qui constituent le non respect des ancêtres (*ezi-drazana*). Je prends en témoin mes ancêtres et Dieu”. Després de la imprecació, aquell que ha oficiat el ritual aspergeix als participants amb aigua amb l'ajut d'una fulla de *rotsy* (caoba). L'acte finalitza amb el sacrifici d'un zebú per compartir entre tots els membres de la comunitat.

#### 18. *Dinan'ny ala fady* (Dina del bosc sagrat)

Antigament, els habitants de Sevatory i d'Eminiminy, grups tandroy del sud-est del país (regió d'Anosy), consideraven el bosc i els seus arbres com a pertinences dels “éssers i forces invisibles”, que podien ser *Zanahary*, *Kolampo* i *Helo*<sup>171</sup>.

Segons Razanabahiny, les pregàries i sacrificis que s'efectuaven abans de la tala o de penetrar al bosc confirmen aquesta consideració. D'aquesta manera, per exemple, si volien talar entre 2 i 10 arbres sacrificaven un gall, si en volien talar més de 10 sacrificaven un zebú, ja que es creia que si no s'actuava així no s'obtindria la benedicció dels “éssers i forces invisibles”.

---

<sup>171</sup> *Zanahary* és el nom comú malgaix per anomenar a Déu, els altres dos són noms de petites divinitats locals.

A partir del 1980, en el context de crisi política i econòmica nacional, hom remarca l'augment de la tala d'arbres i el bosc és objecte de freqüents violacions pel que fa a la normativa implícita del seu ús. Razanabahiny (1995) explica:

En una reunió de caps de clan de la zona es va decidir crear un *dina* per regular les tales dels arbres i l'explotació del bosc. Aquest *dina* estipula que tota explotació del bosc ha d'obtenir prèviament un aval del cap del clan, el qual representa els membres de la comunitat. L'adopció del *dina* es va dur a terme en assemblea general del *fokontany* i els caps clànics varen designar, entre els membres del grup, els responsables de l'aplicació de la convenció.

D'aquesta manera, amb l'aval confirmat del cap de clan, l'explotació corresponent del bosc es considera legal.

L'adhesió dels membres al *dina* està condicionada per un jurament que consisteix en prendre una mica de terra sagrada<sup>172</sup> i beure-la barrejada amb aigua. Els termes del jurament són els següents (lit. francès): “Comme il a été convenu dans les termes de la convention; j'accepte de payer du boeuf ou de m'acquitter des sanctions fixées par vous. Je prends à témoins la terre sacrée ainsi que Dieu du ciel”. Correspon al cap clànic fer la invocació aixecant el bastó i ruixant després amb aigua als assistents a la reunió. És a dir, que en aquest cas els membres no pronuncien el jurament ni duen a terme cap imprecació.

De fet, tal i com ho expressa Razanabahiny, el *dina'ny ala-fady* forma part d'un extens grup de *dina* recentment instituïts sota la direcció de WWF Madagascar. Així doncs, l'acord és impulsat per una ONG i aplicat per la comunitat local. L'objectiu principal d'aquest tipus de *dina* és preservar les àrees naturals del país que van disminuint a un ritme prou accelerat.

Tanmateix, des del punt de vista jurídic, el rol de la població local es redueix a la intervenció dels caps de clan, els quals amb la seva adhesió pública condicionen a l'adhesió total del grup. Així, aquells que incompleixen les normes i talen el bosc sense el vist-i-plau del cap clànic responsable han de pagar una multa entre 8.000 *ariary* (3,2 euros) i 10.000 *ariary* (4 euros) o un zebú. El ritual només es conserva en el moment

---

<sup>172</sup> Provenent d'Episopiso o de Sevaterly.



El *dina*: Llei local, justificació nacional

d'adopció del *dina*, encara que de manera parcial, però les sancions són exclusivament pecuniàries sense contemplar més els aspectes rituals i del costum jurídic local.

### 19. Dina del Firaisana Lovasoa de Iharanany

El *Firaisana Lovasoa* de Iharanany és una associació local que agrupa els membres d'algunes comunitats que conformen el *fokontany* de Iharanany Est a la Regió de l'Haute Matsiatra. En el capítol 6 veurem que es tracta d'una organització que recorda la de les confraries i les cooperatives i es fonamenta en el costum local. Des de la seva creació, l'any 2000, està legalitzat com associació per la Comuna de Talata Ampano a la qual pertany.

El *Firaisana Lovasoa* constitueix el cas etnogràfic que presentem en els propers capítols, a partir del qual analitzem diferents aspectes de la resolució de conflictes a l'àmbit rural malgaix.

El seu ordenament jurídic el conformen: El pacte de vigilància sobre els robatoris de zebús i el *dina* del *firaisana*. El *dina* el componen els estatuts -escrits- que regulen l'organització interna i les regles -orals- per a la resolució dels conflictes segons el costum jurídic local.

En relació a les distintes regles que conformen l'ordenament jurídic del *Firaisana Lovasoa*, cal subratllar que aquestes pertanyen a diferents tipus de drets no estatals. Els estatuts per a l'organització interna -escrits i legalitzats per un ens estatal- s'associen al dret costumari. El pacte de vigilància i les regles per la resolució dels conflictes pertanyen al dret neotradicional. En la categorització que estem oferint en aquest capítol, hem situat el *dina* del *Firaisana Lovasoa* a l'apartat del dret neotradicional donat que les regles d'aquest tipus de dret són les que s'analitzaran més àmpliament en capítols posteriors.

En aquest capítol només en mencionem la seva existència, relatant-ne algunes atribucions per presentar-lo com a exemple. Com dèiem, en els capítols 6 i 7 analitzarem àmpliament aquesta organització i el seu *dina*.

El nostre propòsit en aquest capítol ha estat presentar el *dina* com un recurs jurídic propi de la societat malgaixa. Hem aprofundit en el seu lloc i valor a les comunitats malgaixes i en el marc estatal així com en l'apropiació que n'ha fet el mateix Estat o poder central a totes les èpoques. Per analitzar la cultura jurídica i els àmbits jurisdiccionals del *dina* hem escollit 19 exemples d'èpoques diverses i temàtiques

diferents que il·lustren les continuïtats i les ruptures d'aquest recurs jurídic pròpiament malgaix.

En el següent capítol presentarem el *fokontany* de Iharanany Est -on hem dut a terme la nostra recerca etnogràfica- donant a conèixer la seva història i exposant les seves particularitats com a institució local de l'Estat malgaix.

## 5. EL FOKONTANY DE IHARANANY EST

En els capítols precedents hem elaborat -des d'una perspectiva històrica- un context social i jurídic del betsileo, la zona on s'ubica el *fokontany* de Iharanany Est i on s'han dut a terme les recerques etnogràfiques en les quals fonamentem la nostra anàlisi. El present capítol exposa diversos aspectes relatius al *fokontany* de Iharanany Est que fan referència a la seva organització segons el costum i segons els principis estatals.

Amb el propòsit de plasmar l'evolució del *fokontany*, en primer lloc presentarem la història de Iharanany, particularment de la mà de la història oral. Per començar ens referim a l'època dels grans regnes betsileo –segles XVI-XVIII- amb l'organització dels diferents *foko*. Amb la colonització merina, aquests *foko* estan fortament controlats i passen a ser dirigits pels administradors merina, donant lloc a una gran desestructuració de la jerarquia de poder anterior. La colonització francesa implanta el *fokontany* com a unitat administrativa territorial composta de varis *fokonolona* i les successives formes d'organització de les comunitats rurals en el Madagascar independent mantenen el *fokontany* com la unitat administrativa local.

En segon lloc descriurem l'organització actual del *fokontany* de Iharanany Est segons els principis estatals, i finalment exposarem els costums locals i els rituals vigents entre la població del *fokontany* que al·ludeixen a l'organització tradicional del mateix. Aquesta organització tradicional es fonamenta en vincles d'ajut i responsabilitat recíprocs que s'assumeixen com una obligació. L'associació dels membres del *fokontany* a partir dels principis tradicionals i del costum jurídic propi es veurà àmpliament descrita en el proper capítol on es presenta el *firaisana* de Iharanany, una organització local basada en el costum.

### **5.1. Iharanany històric**

La història del territori on s'ubica el *fokontany* de Iharanany Est està estretament vinculada a la història del sud betsileo, la dels seus clans i les seves dinasties.

La *Monographie des Betsileo* (1938) d' H.M. Dubois, basada en el testimoni oral de la població i dels missioners, és la referència principal per a la història dels clans anteriors

al segle XVII. No obstant, si bé es verifica l'existència de varis clans, l'origen<sup>173</sup> i els moviments migratoris de molts d'ells és incert.

Durant els segles XVI i XVII, els clans tranovondro, tambanivahy, zazamena i bedia haurien encadenat varis processos migratoris pel territori betsileo, dispersant-se del clan original, fins instal·lar-se al sud betsileo, potser a la zona de Iharanany. Segons afirma Dubois (1938), alguns d'aquests clans s'haurien desplaçat cap al sud betsileo fugint de ser servents d'altres clans situats més al nord.

Kottak (1980) apunta que els tranovondro descendrien de la germana d'un rei de l'Imerina, anterior a Andrianampoinimerina, i que haurien assumit el seu nom de grup quan s'instal·len a la regió muntanyosa del sud de l'Imerina. Alguns membres haurien emigrat cap a la costa sud-est, on s'haurien instal·lat, i posteriorment alguns dels seus descendents haurien migrat cap al país betsileo. En arribar a les terres interiors, una part es desplaça al país tanala i una altra es queda al país betsileo on s'instal·la com a *olompotsy* (plebeus) a Alakamisy-Intenina (Lalangina).

Els bedia, un clan d'esclaus<sup>174</sup>, haurien viscut a la zona de Iharanany entre el 1600 i el 1800, moment en què s'haurien desplaçat cap a l'oest per unir-se en matrimonis amb altres clans.

A finals del segle XVII comença el procés de formació dels regnes betsileo, quan els diferents clans comencen a unir-se i s'instal·len a pobles fortificats dalt de les muntanyes per estar més protegits. Iharanany és un d'aquests pobles.

La història de la formació dels regnes betsileo troba els seus orígens en Ravelonandro<sup>175</sup>, una princesa provinent del país antemoro -a la costa sud-est- que arriba al betsileo a finals del segle XVI. Els descendents de Ravelonandro funden les diferents dinasties betsileo dels segles XVII i XVIII i s'alien amb els clans ja establerts a la zona. L'arribada de Ravelonandro i dels clans que l'acompanyen fa que al betsileo s'introdueixin alguns costums fins al moment desconeguts. Per exemple, la prohibició de menjar porc, la de menjar eriçó pels nobles o considerar els gossos com animals sagrats (Dubois, 1938).

---

<sup>173</sup> D'acord amb L.V Thomas i R. Luneau (1980: 256) "es poden separar els avantpassats recents i coneguts dels avantpassats llunyans que es perden en l'anonimat dels morts, dels avantpassats primordials sovint d'origen mític". En aquest sentit, l'avantpassat llunyà de molts dels clans que arriben al betsileo al segle XVI és desconegut pels mateixos membres del clan, que només coneixen l'avantpassat més recent, que és qui arriba al betsileo.

<sup>174</sup> Sobre l'esclavitud veure Rakoto, I (1997) *L'esclavage à Madagascar. Actes du Colloque International sur l'Esclavage*. Antananarivo: ICMAA.

<sup>175</sup> Segons Dubois (1938), Ramakararo era un príncep d'origen àrab que s'instal·la a la costa est, prop de Mananzara, a principis del segle XVI. Ravelonandro és una de les nètes de Ramakararo.

La creença en la reencarnació dels difunts en *fanano* (serps) és un dels costums més integrat en el betsileo. D'acord amb Dubois (1938), aquesta creença també hauria existit entre els betsimisaraka, a la costa nord-est de Madagascar<sup>176</sup>. Tot i que el ritual per convertir-se en *fanano* no és vigent avui en dia, la creença es manté per als descendents de clans d'origen noble, així com per altres clans que la van adoptar posteriorment. A Iharanany, un descendent del clan noble zafindraraoto explica com es practicava el ritual per convertir-se en *fanano*:

Després de la mort d'un rei o del fill d'un rei calia treure el *tombodrekitsa* (una mena de baldaquí decorat amb gravats). També calia treure tots els elements importants pel rei: els *voahangy* (els penjolls del rei), els *lambalandy* (els vestits), els *rojovola* (penjolls de metall), els *lefona vola* (les llances), els *vilia hara* (12 plats de ceràmica), el *salazagna* (una forca de quatre puntes), el *basiarifantsa* (el fusell del rei), els *fiteko vola* (les culleres de plata o d'or), el *takaroka* (el portamonedes de pell de zebú), el *tambalahagna* (una carbassa plena de granes que era un amulet típic) i el *felagna* (els penjolls de corall per la bona sort). Pel ritual es disposaven 12 zebús morts en cercle a la plaça principal i se'ls hi feia una volta amb el baldaquí i els elements importants del rei. Així doncs, el seu cos restava al palau i s'exposaven els objectes. Tots els descendents del rei seguien el baldaquí amb la música i les danses. El fill del rei era el primer perquè seria el que el succeiria. La família del rei podia plorar, era el moment en què podien fer-ho i el lloc indicat. Després començava el ritual. Es posava el rei dempeus lligat en un pilar i s'hi deixava un temps fins que es convertia en serp<sup>177</sup>. Un cop hi havia el *fanano* es banyava a l'*aritsa*, un espai sagrat on hi havia aigua, un llac o un riu. Just després es feia el *fagniritsa*. Era el moment de l'enterrament i calia portar-lo a la tomba fent ziga-zagues, com en forma d'essa, perquè és la forma que deixen les serps quan fan el seu camí i simbolitza també que s'eviten els obstacles. A cada corba calia matar un zebú, fins a sis corbes perquè el sis significa la vida humana. Al betsileo el 3 és la marca

---

<sup>176</sup> Beaujard (1983:462) apunta que aquesta creença “també es retroba a Bali, entre els dayak de Borneo. Però sobretot, els costums dels pobles de l'Àfrica de l'Est ofereixen una gran semblança amb aquestes creences betsileo (M. Bourdillon, 1976:232). El vincle de les serps amb els esperits dels morts és un fet a gairebé tota l'Àfrica de l'Est”.

<sup>177</sup> Al passar el temps, el cos s'anava podrint i en sortien cucs. Podria ser que algunes serps s'hi acostessin atretes per la pudor del cos putrefacte.

de Déu i el 6 la marca dels homes (Daniel Randrianandrasana, 03/09/2009).

A principis del segle XVIII els quatre grans regnes betsileo ja s'han constituït. Lalangina a l'est, Isandra a l'oest i Manadriana al nord són els primers en establir-se, dividits en províncies que es confien a governadors d'ascendència noble. El clan zafindraraoto, que troba els seus orígens en Rampizo, una de les tres dones del rei Randriatsara de Lalangina, és un dels clans nobles els membres del qual prenen sovint el rol de consellers dels reis de les diferents dinasties betsileo, així com el de governadors de les diferents províncies. Part d'aquest clan s'establirà a Iharanany al segle XIX, però algunes veus semblarien apuntar la possibilitat que alguns membres d'aquest clan ja hi haurien estat abans.

El regne de l'Arindrano, al sud del betsileo, apareix uns anys més tard com una confederació de 5 petits regnes semi-independents: Tsienimparihy, Alananindro, Homatrazo, Sadika i Vohibato. Segons relata Dubois (1938), una néta de Ravelonandro, dita Zarakantara, seria a l'origen del regne de Vohibato, on s'hauria desplaçat amb els seus nobles que s'haurien ubicat a diferents pobles fortificats, entre ells Iharanany. Els pobles fortificats d'aquesta època tenen una estructura semblant, pensada sobretot per a ser inexpugnables. A Iharanany, on encara s'hi conserven alguns vestigis<sup>178</sup>, alguns dels habitants actuals recorden, basant-se en les tradicions orals, com havia estat aquest palau tres segles enrere:

Vet aquí com era el *hadilalana* (palau) betsileo. La muntanya de Iharanany té dos pics, un al nord i l'altre al sud. Al sud hi havia el palau, al nord el poble i els esclaus. El palau estava rodejat per un clot fet de fusta i tot el complex per un altre clot, es deien *fatsyfatsy*. Hi havia quatre camins que portaven al palau des del peu de la muntanya, un sortia del sud, l'altre de l'oest, l'altre del nord i l'altre de l'est. Quan s'arribava a dalt hi havia el *fatsyfatsy* però s'hi podia accedir per tres *lozoka* (porta d'entrada). També acostumaven a plantar la *raketa amiana* al voltant de tota la muntanya, una planta amb espines que si la toques fa molta picor, tot per protegir. Ells també pensaven amb els seus avantpassats perquè encara hi ha restes de *tatao* (monument commemoratiu pels avantpassats)

---

<sup>178</sup> Veure a l'annex fotografies de l'antic poble fortificat de Iharanany.

i de *tafotona*<sup>179</sup> (Daniel Randrianandrasana, entrevista personal, 27/08/09).

Precisament Iharanany i el seu palau inexpugnable seran els protagonistes de l'últim episodi de la conquesta merina del betsileo.

A principis del segle XIX, el rei merina Andrianampoinimerina inicia la conquesta del país betsileo, aconseguint que les diferents dinasties, que ofereixen resistències desiguals, es sotmetin al seu poder. A la mort del sobirà merina, el 1810, el seu fill Radama I envia uns emissaris al betsileo per tal que tots els seus súbdits facin un signe de dol. Al regne de Vohibato dos pobles fortificats s'hi neguen, són Ifandana<sup>180</sup> i Iharanany. Aquest signe de resistència cap al poder invasor ha convertit el fet històric en un símbol d'identitat per al sud betsileo i per a Iharanany en particular, de manera que la població que actualment habita a la zona considera el relat oral de la resistència oferta pels antics habitants com un llegat propi.

La narració de la conquesta relatada pels habitants de Iharanany permet reconstruir el capítol de la resistència així com les posteriors conseqüències per a Iharanany.

A la mort d'Andrianampoinimerina, uns missatgers enviats pel seu fill Radama I van venir a transmetre la notícia. Van dir: "Andrianampoinimerina ha mort, per tant, tot el betsileo, Manandriana, Lalangina, Arindrano, Isandra i Vohibato, ha de portar dol. No es pot treballar durant una setmana, només es pot preparar el menjar, els homes s'han de rapar el cap i les dones fer-se trenes als cabells". La demanda es va fer per tot el betsileo i els *hova* (nobles) no van dir res, però estaven dividits. La majoria va donar l'ordre al seu poble de fer el dol, d'altres no. Els *hova* de Iharanany, tenint confiança en la força del seu poble, ho varen refusar obertament. Van dir: "Nosaltres no portarem el dol per Andrianampoinimerina perquè, tot i que ha estat un gran rei, quantes vegades ha vingut aquí? I quantes vegades ens ha donat zebús per les nostres festes?".

---

<sup>179</sup> Veure a l'annex fotografies dels *tafotona* de l'antic poble fortificat.

<sup>180</sup> Ifandana es troba a uns 20 quilòmetres d'Ambalavao Tsienimparihy. La seva resistència cap al rei merina Radama I, rebutjant fer el dol pel seu pare difunt, va acabar dramàticament quan la població, amagada al cim de la muntanya, veient que seria vençuda, va preferir saltar al buit abans de rendir-se a l'invasor.

Radama es va assabentar que alguns *hova* no havien fet el dol i es va dirigir cap al betsileo. Arribat a la plaça on ara hi ha l'ajuntament de Fianarantsoa va preguntar: “On és Vohidroa?”<sup>181</sup>.

Radama I es va encaminar cap a Tsaramandroso, fent el camí per Ilena i Zamandava, però no va seguir el camí cap a l'oest, va seguir el camí de muntanya i va arribar a la muntanya del davant de Vohidroa. Es va instal·lar amb la seva armada i va estendre un *lamba*<sup>182</sup> vermell per informar de la seva arribada. Va enviar uns missatgers per preguntar si era cert que no havien fet el dol pel seu pare i els *hova* de Vohidroa els van respondre que era veritat. Els missatgers van donar la resposta a Radama, que tornà a enviar-los per preguntar: “I ara, esteu d'acord en fer el dol o jo sóc un rival i haurem de fer la guerra?”. Els *hova* van respondre: “Nosaltres no ens posarem d'acord amb la gent de cabells llisos<sup>183</sup>”. Un tercer grup de missatgers va arribar amb aquestes paraules: “Llavors prepareu-vos, vindrem i us farem la guerra”.

En aquella època Vohidroa estava envoltat de bardisses pel nord, l'oest i el sud. Algunes entrades molt estretes permetien l'accés al poble i durant la nit es tancaven i els guàrdies les vigilaven. La part est era un gran bosc. Mentre es preparaven per a la guerra, un home els va dir: “Què fem amb el costat de l'est?”. Els *hova* li van respondre: “Allà hi ha un gran bosc, no hi posem guàrdies”. Malgrat que tothom sabia que en aquest costat hi havia un bosc, la gent sabia també que hi havia un camí mig amagat. Abans de l'últim combat algú va dir: “Oh reis, poseu algun guàrdia al costat est!”. La seva resposta va ser: “*Haragna!*”, que significa inexpugnable, vet aquí d'on ve el nom de Iharanany.

La batalla es presentava en desigualtat de forces, l'armada de Radama disposava de fusells i els altres només de pedres i pals. Els combat va durar molts dies i cada dia, entre els soldats de Radama, es comptaven 5 o 6 morts, mentre que els altres no en tenien cap. Els caps militars que acompanyaven a Radama estaven decebuts i li van proposar de no

<sup>181</sup> Radama va demanar per Vohidroa perquè abans de la conquesta Iharanany s'anomenava així. *Vohitra* significa muntanya i *roa* és el número dos en magaix, *vohidroa* es pot traduir per dues muntanyes.

<sup>182</sup> Tela amb la qual els malgaixos es cobreixen el cos.

<sup>183</sup> Manera habitual de designar els merina, que tenen els cabells llisos. Per contra, els betsileo els tenen majoritàriament més rissats.



continuar la guerra. Ell ho va refusar i se li va acudir una idea. Va fer preparar una bossa plena de diners i va enviar alguns missatgers per tots els pobles de la zona amb l'ordre de donar aquest missatge: “Qui porti als nostres soldats fins dalt la muntanya de Vohidroa rebrà aquests diners”. Als pobles només quedaven vells, dones i nens. En un dels pobles, un vell<sup>184</sup> va sentir la proposta i els digué: “Torneu a la nit, jo us mostraré el camí”. Al vespre, els soldats es reuniren amb el vell que els va conduir fins el poble fortificat. Aquesta ruta no està ben esclarida però és accessible, pel costat d'Ambodiharana.

Els soldats van entrar al palau i van disparar per declarar que havien arribat. Iharanany acabava de ser vençut, era l'any 1815. La població es va dispersar, alguns van morir pel camí, d'altres es van trobar a l'est per fugir plegats. Mentre fugien van passar per Mandriandalana; tots els pobles estaven deserts però aquí hi havia una casa que tenia fum, era la casa del traïdor. El van matar i van seguir fugint, alguns cap a Fandana, prop d'Ambalavao, d'altres cap Andaravina, al sud d'Alakamisy-Intenina. Iharanany va cremar durant tres dies i tres nits.

A partir de la conquesta, la muntanya del davant de Iharanany es va anomenar Ambatondradama (la muntanya de Radama). Les tombes dels militars estrangers s'han respectat, segons diu la gent, “perquè un mort sempre és un mort”. De tota manera, les pedres d'Ambatondradama no es poden utilitzar per construir les pròpies tombes (Jacquelin Ranaivoson, 17/09/09 i 22/09/09).

Després de la conquesta, Iharanany queda despoblat durant tres anys. Radama I, ara també sobirà del país betsileo<sup>185</sup>, fa diverses crides per tal que Iharanany torni a estar habitat. A la tercera crida, quan encara no hi havia ningú, Radama I promet protegir aquells que acudeixin a Iharanany, ja que pel monarca és primordial poblar aquest lloc de pas entre dues ciutats importants com són Fianarantsoa i Ambalavao.

La major part dels clans que s'instal·len a Iharanany provenen del regne de Lalangina, per exemple els zazamena, els tranovondro, els tambanivahy o els

---

<sup>184</sup> En els diversos relats el traïdor a vegades és un vell i d'altres una dona.

<sup>185</sup> Tal i com ja ho apuntàvem en el capítol 2, un cop el betsileo queda conquerit en la seva totalitat, Radama I n'és el rei (*andriana*) i els reis betsileo passen a ser vassalls seus en condició d'*hova* (nobles).

zafindraraoto, fet que s'explica a raó de la repartició que Radama I duu a terme del regne de Vohibato. Donat que Vohibato fou el territori que més resistència va mostrar a l'hora de ser conquerit, Radama I el va dividir annexant una part a Lalangina i una altra a l'Isandra, regnes que s'havien sotmès pacíficament a la seva dominació. El territori de Iharanany passa a pertànyer a Lalangina i és per això que alguns dels clans provenen d'allà.

Alguns d'aquests clans podrien haver estat anteriorment a la zona de Iharanany, abans de la conquesta merina, però els grups que hi arriben a partir del 1820 no serien els mateixos sinó altres escissions del clan original que, antigament, ja s'hauria separat. És a dir, compartirien un avantpassat llunyà però tindrien diferents avantpassats recents (Dubois, 1938).

En canvi, altres clans, com els seva, arriben al sud del betsileo, a Iharanany, amb la crida de Radama I. Els seva són originaris d'Avaradrano, al nord d'Antananarivo. Quan el clan original es va dispersar, alguns grups es varen dirigir cap al sud, instal·lant-se a Ankarinoro, a Fandriana, a la regió d'Amoron'i Mania. D'altres es van desplaçar encara més al sud, fins a l'Isandra. I de l'Isandra prové el grup que s'instal·la a Iharanany. Un *ray aman-dreny* del clan seva d'un dels pobles de Iharanany explica que "al principi hi havia Rainiboba i Reiniboba (els avantpassats originals). Aquests van tenir dos fills: Randriamsikimbola i Randriampanja. Els seva de Fandriana són descendents de Randriampanja i els de Iharanany de Randriamsikimbola" (Rapierre, 08/09/09).

No obstant, entre els nouvinguts, la població de Iharanany recorda especialment a Rasambo, el primer en arribar després de la tercera crida de Radama I i, per tant, considerat l'avantpassat fundador del nou Iharanany. Rasambo és descendent d'Itsiavahone, noble zafindraraoto de Lalazana, a Lalangina, al seu torn descendent de Rampizo, noble que es casa amb el rei Randriatsara de Lalangina.

Les tradicions orals sobre la repoblació de Iharanany expliquen que Rasambo i el seu germà van sortir d'Analamena, de camí a Ranomafana, fins arribar a Anosy. El seu germà es va voler quedar a Akitandrano i Rasambo va arribar a Iharanany, però aviat es va adonar que necessitava formar una família:

Els arrossars havien estat abandonats durant tres anys, Rasambo s'adona que necessita trobar una dona que l'ajudi amb els cultius. Demana a uns vells on pot trobar una dona per casar-s'hi i instal·lar-se definitivament a Iharanany. Li recomanen que vagi cap al sud, a Idhery, on hi viu un

home, Ravoay, que té tres fills, un noi i dues noies. Es tracta d'una família noble vinguda d'Alakamisy Ambohima. Rasambo s'enamora de la filla petita, anomenada Ravolazanaka, i li demana a Ravoay per casar-se amb ella. Aquest accepta i venen a viure a Iharanany. Tenen sis fills i l'últim, Rafisafoana, és el que es queda a Iharanany. Primer viu al costat del parc de zebús, més endavant construeix la casa gran. És el nostre origen, el nostre avi (Jacquelin Ranaivoson, 17/09/09).

Els descendents del clan zafindraraoto de Iharanany saben que el seu origen clànic es troba en Rampizo, a Lalangina, però consideren que el seu avantpassat és Rasambo, si bé el seu fill Rafisafoana és el que construeix la tomba familiar<sup>186</sup>.

Durant els primers anys de la colonització merina, Vohibato s'adscriu al territori de Lalangina, ja que Radama I disgrega el territori que ha oposat resistència a la submissió. Posteriorment, el regne de l'Imerina reorganitza les províncies colonitzades i el sud betsileo queda dividit en tres districtes: Isandra, Lalangina i Arindrano, al qual Iharanany passa a pertànyer definitivament.

Els gairebé 80 anys de colonització merina es caracteritzen per un ferri control administratiu de les comunitats betsileo. Els *foko* betsileo passen a estar dirigits per caps favorables a la sobirania merina, que s'assegura un millor control de la població. Aquest fet provoca la desestructuració de la jerarquia de poder preexistent ja que els *hova* betsileo perden la seva categoria de màxims dirigents de les comunitats, passant a ser simples súbdits del rei merina, supeditats al governador provincial. Tot i així, donat que els objectius principals del poder colonial merina són la recaptació d'impostos i l'obtenció de mà d'obra gratuïta per als treballs per al regne, els costums i tradicions betsileo no es modifiquen i els merina permeten que es segueixin practicant. De la mateixa manera, l'organització social de les comunitats continua basant-se en les seves tradicions ancestrals. D'aquesta nova realitat Iharanany no n'és una excepció.

L'arribada dels colonitzadors francesos, el 1896, suposa una nova organització per a les comunitats betsileo. El primer objectiu que es proposa el poder colonial francès

---

<sup>186</sup> Rasoamampionona (06/10/09) explica que “a l'ètnia betsileo hi ha multitud de *foko* que constitueixen la trama de la parentela que tens. El *foko* betsileo és la repartició en terme de llinatge, que després esdevé el clan i pots parlar, per exemple, del *foko* zafindraraoto. El *foko* sobreentén que hi havia un avantpassat que no es retroba més, pels zafindraraoto Raraoto o Raoto, suposadament provinent de l'Aràbia. En els desplaçaments dels *foko* aquest avantpassat es perd i apareixen els avantpassats llunyans, per exemple Rampizo; posteriorment apareixen els avantpassats recents, Rasambo per Iharanany”.

és el d'acabar amb l'hegemonia merina, per això destitueix als governadors que són substituïts per població local. Sovint, els nous governadors pertanyen a clans nobles, per exemple, a Iharanany hi va haver un governador anomenat Andriantsoa del clan zafindraraoto. El seu nét explica que “al 1901 encara era mestre, després va ser governador a Iharanany i més tard el van designar a Talata Ampano, on va fer l'examen per ser cap de cantó. Va començar a ser cap de cantó de Talata Ampano el 1902 o el 1903 i després el van traslladar a Ambondrona, on va estar 30 anys de servei i va retirar-se. Ell es va morir el 1948” (Jacqueline Ranaivoson, 17/09/09).

Pel que fa a l'organització de les comunitats, els francesos apliquen una política de reagrupament que reuneix a la població en els anomenats *telopolo tafo*<sup>187</sup>, pobles administratius que agrupen varis *fokonolona*, fins a un màxim de trenta cases. Aquest nou reagrupament permet al poder colonial una millor gestió de la població, principalment en el cobrament d'impostos i en l'obtenció de mà d'obra gratuïta, perquè els caps estan designats per l'administració colonial, normalment entre els *hova* locals. En relació al cobrament d'impostos, Solondraibe apunta que si bé els *betsileo* ja s'han habituat a pagar l'impost personal com a taxa de submissió, com feien anteriorment amb els merina, les noves taxes franceses sobre els zebús o les cases no són ben acceptades. Solondraibe (1992:39) argumenta que “aquest rebuig es fonamenta en el fet que els *betsileo* ho perceben com un atemptat contra els costums del país. Es diria que hom no té dret a la propietat de les seves terres ancestrals, als seus zebús llegats pels pares i a les seves cases, tots béns heretats”.

Tanmateix, la política organitzativa dels francesos no es limita als *telopolo tafo*. El nou poder colonial implanta una nova unitat administrativa territorial, el *fokontany*, que engloba varis *fokonolona* i està dirigida per un cap escollit pel poble, normalment entre els descendents d'*hova*. Al seu torn, varis *fokontany* conformen un cantó. A Iharanany, Rasoavelo -un fill del governador Andriantsoa- és un dels primers caps del *fokontany*. Un dels seus descendents atribueix l'accés dels membres del clan zafindraraoto a càrrecs de responsabilitat a “l'educació que han rebut els membres d'aquest clan, la possibilitat d'haver estat tots escolaritzats, i no tant al fet que tinguem orígens nobles, sobretot pel que fa a l'accés al poder en una època més recent” (Rakoto, 25/08/09). De tota manera, la condició d'*hova* pot haver facilitat l'accés a una posició

---

<sup>187</sup> Veure capítol 2.

social amb més possibilitats, per exemple, d'educació, que després hagi afavorit l'obtenció de càrrecs de responsabilitat.

Així doncs, en relació a l'organització de les comunitats, el poder colonial francès segueix una política semblant a la de l'anterior poder colonial merina, que prioritza l'organització administrativa del territori jeràrquicament fins arribar al nivell més local. Ara bé, la intervenció en l'administració interna de les comunitats és quasi inexistent. Els caps dels diferents pobles continuen sent escollits pels *ray aman-dreny* segons la tradició i les comunitats basen la seva organització en el que dicten els costums dels clans. Per Solondraibe (1992) aquesta certa llibertat que es concedeix a les comunitats comporta un fort replegament en les tradicions i rituals propis com una actitud de defensa, sent l'únic espai on poden desenvolupar-se segons els propis costums.

Amb el temps, el poder colonial francès cerca noves formes d'organitzar la població rural malgaixa. Entre el 1950 i el 1960 es creen les Comunes Rurals, que reuneixen varis *fokontany*. Al districte de Fianarantsoa, el 1958 es crea la Comuna Rural de Talata Ampano, a la qual pertany Iharanany.

Després de la independència, principalment a partir dels anys 1970, apareixen noves formes d'organització de les comunitats rurals -les col·lectivitats descentralitzades- que no són altra cosa que *fokonolona* sota un nou apel·latiu i que acaben suprimint-se el 1992 per tornar a instaurar el sistema de Comunes Rurals. El 1996 apareixen les províncies autònomes com la divisió administrativa territorial més àmplia i, finalment, l'any 2000 s'instauren les 22 Regions que compartimenten el país, sent l'organització territorial vigent.

## **5.2. Iharanany contemporani**

A l'apartat anterior hem donat a conèixer els diferents moments i fets històrics que han configurat i transformat el territori de Iharanany i la seva població, des de l'arribada dels primers habitants fins a les darreres formes d'organització governamental. Aquests fets històrics són el llegat cultural de la població que actualment viu a Iharanany, que entén que “la cultura, els rituals dels nostres avantpassats, que nosaltres respectem, fa que siguem el que som” (Daniel Randrianandrasana, 29/08/09).

Avui en dia, Iharanany s'identifica administrativa i territorialment com un dels *fokontany* de la Regió de l'Haute Matsiatra. És a dir, un territori delimitat en el qual la població que en forma part participa d'unes dinàmiques d'organització social establertes i regulades per l'Estat de dret malgaix. Al mateix temps, l'organització social es fonamenta també en els costums dels avantpassats, en els quals s'hi reconeix la població, com ho argumenta Rakotozafy (26/08/09):

Hi ha una jerarquia ben establerta allà dalt, però nosaltres també en tenim una aquí baix, a Iharanany. L'administració de cada *fokontany* és diferent, segons l'educació de cada grup, doncs en el passat la direcció de la comunitat era molt difícil, però els nostres avantpassats van començar a establir les cultures que nosaltres respectem avui en dia i, per això, cada vegada que hi ha un esdeveniment els agraïm sempre haver-nos ensenyat la solidaritat i la saviesa.

Considerant que l'organització social de les comunitats de Iharanany es funda tan en principis estatals com en principis locals i que “actualment uns i altres defineixen la vida comunitària de Iharanany” (Ramarisely, 28/08/09), ens proposem examinar, en primer lloc, el *fokontany* com a part de l'organització estatal de Madagascar, destacant els aspectes relacionats amb el context regional en el què s'emmarca així com el seu funcionament com a organisme local de l'Estat. En segon lloc volem descriure l'organització basada en el costum local exposant les creences i els rituals que provenen dels avantpassats, les regles d'unió matrimonial i l'accés a la tomba a partir del testimoni oral dels membres del *fokontany*.

### 5.2.1. El *fokontany* com a part de l'organització estatal

El *fokontany* de Iharanany Est es troba situat a la Comuna de Talata Ampano en el Districte de Vohibato, a la Regió<sup>188</sup> de l'Haute Matsiatra.

La Regió de l'Haute Matsiatra, a la zona centre sud del país, es divideix en 7 districtes<sup>189</sup>: Fianarantsoa I, Vohibato, Lalangina, Isandra, Ambalavao, Ambohimahasoa i Ikalamavony, que comprenen un total de 83 Comunes que contenen 688 *fokontany*<sup>190</sup>.

<sup>188</sup> Administrativament Madagascar es divideix en 22 regions. Cada Regió inclou varis districtes, que es divideixen en Comunes les quals, al seu torn, comprenen un nombre de *fokontany*.

<sup>189</sup> El decret n°2007-720 del 25 de juliol del 2007, modificant l'annex del decret n°2005-012 de l'11 de gener del 2005 sobre la creació de districtes administratius, elimina el districte de Fianarantsoa II i crea

Com ho apuntàvem en el capítol 1, excepte pel districte urbà de Fianarantsoa I, les activitats econòmiques principals són l'agricultura i la ramaderia. La producció agrícola es destina al consum propi i a la venda, tan a d'altres regions com a dins la mateixa Haute Matsiatra, ja que la varietat de productes que es cultiven possibilita la venda intrarregional. Els cultius més comuns són l'arròs, la mandioca, la mongeta i el moniato, que conformen la base de la dieta de la Regió. La patata, la canya de sucre, el blat, el plàtan i la pinya són productes més orientats a la venda.

D'altra banda, principalment als districtes de Vohibato, Lalangina i Ambalavao, algunes explotacions industrials<sup>191</sup> es dediquen al cultiu a gran escala de vi, te, olis essencials<sup>192</sup> o artemisa<sup>193</sup>, destinats a la venda nacional i a l'exportació.

La principal dificultat per al sector agrícola de la Regió és el pas anual dels ciclons -de desembre a març- que provoca inundacions a les collites i als arrossars així com el desbordament dels rius. Els petits productors pateixen greument les seves conseqüències ja que a més dels danys als cultius cal afegir, en molts casos, la destrucció de les pròpies vivendes i l'aturada de les escoles de l'àmbit rural.

La ramaderia del zebú es practica al conjunt de la Regió de l'Haute Matsiatra, tot i que la seva importància varia segons el districte. Així, per exemple, en els districtes eminentment agrícoles es pren com un complement de l'agricultura i el zebú s'utilitza principalment per a les tasques del camp. En canvi, als districtes d'Ambalavao, Ikalamavony o Isandra la pràctica de la ramaderia té la mateixa importància que la de l'agricultura. Així, la capital del districte d'Ambalavao és coneguda pel seu mercat setmanal de zebús, que aplega un bon nombre de ramaders del sud del país.

La ramaderia de la Regió, però, conviu amb una dificultat que la trasbalsa profundament: els robatoris de zebús. Convertit en el cavall de batalla de la Regió des dels anys 1980, no només afecta a la ramaderia, sinó també a l'agricultura i, de retruc, a

---

tres nous districtes: Lalangina, Isandra i Vohibato, que es sumen als de Fianarantsoa I, Ikalamavony, Ambohimahasoà i Ambalavao, prèviament existents.

<sup>190</sup> Segons les dades facilitades per l'Oficina de la Regió, l'any 2009 la població de la Regió de l'Haute Matsiatra es xifrava en 1.269.612 habitants.

<sup>191</sup> Entre les grans explotacions agrícoles destaquen les productores vinícoles Lazan'ny betsileo i Clos Malaza al districte de Vohibato i l'empresa Sidexam per al te de Sahambavy, al districte de Lalangina.

Les darreres dades sobre les explotacions industrials a la Regió de l'Haute Matsiatra es poden consultar a: *Magazine du Syndicat des Industries de Madagascar. Expansion Madagascar*, 2010, n°4.

<sup>192</sup> La producció més important és la de l'oli de *ravintsara* (Mena de càmfora utilitzada, entre d'altres, com producte farmacèutic).

<sup>193</sup> El principal productor és l'empresa Innovexx, situada als afores de Fianarantsoa (*Magazine du Syndicat des Industries de Madagascar. Expansion Madagascar*, 2010, n°4). L'artemisa s'està utilitzant particularment contra el paludisme davant la resistència a la cloroquina.

la vida quotidiana de la població rural, obligada a abandonar el poble saquejat o a començar de nou després perdre bona part dels seus béns i collites.

Com s'ha exposat en el capítol 2, el problema dels robatoris de zebús ve de lluny tot i que als anys 1980 reapareix amb força a causa de la crisi econòmica que afecta al país. Des d'aquest moment, algunes regions, entre elles l'Haute Matsiatra, conviuen amb els robatoris, la gravetat dels quals ha fet replantejar la seguretat a nivell estatal.

L'aplicació dels *dina* regionals -des de l'any 2007 pel cas de l'Haute Matsiatra- pretén millorar la seguretat de les regions més afectades pels robatoris de zebús. De tota manera, la convivència de les lleis regionals i nacionals amb les regles locals sovint s'articula creant un conflicte d'interès entre les comunitats i l'Estat com es veurà plantejat en els capítols 8 i 9.

D'altra banda, l'accés i la propietat de la terra planteja també dificultats importants per la població rural de l'Haute Matsiatra. La consideració de la propietat encara és majoritàriament ancestral i les terres són principalment comunals. Tanmateix, la inscripció individual de les terres -promoguda per les polítiques estatals- comporta greus conflictes entre veïns o membres d'una mateixa família, així com entre les diferents jurisdiccions aplicables per a la resolució dels conflictes territorials en els *fokontany*. En el capítol 7 es desenvoluparan aquestes qüestions prenent l'exemple del *fokontany* de Iharanany Est.

El *fokontany* de Iharanany Est, amb una població de 1185 habitants<sup>194</sup> repartits en 206 cases, ocupa 200 km<sup>2</sup> de territori travessats pel riu Mandranofotsy, dels quals 150 són terra fèrtil cultivable.

El *fokontany* està dirigit pel president i el vicepresident -seleccionats pel cap de districte<sup>195</sup>- i els assisteixen un tresorer i un secretari escollits per votació popular dels membres majors d'edat del *fokontany*. Respecte a aquells que accedeixen al càrrec, un membre del *fokontany* comenta:

---

<sup>194</sup> Dades del quadern de *fokontany* de Iharanany Est. Cada *fokontany* ha de tenir un quadern de *fokontany* on s'hi registren tots els esdeveniments. Aquest quadern s'ha de presentar mensualment a la direcció de la Comuna. Els exemples que referim en aquest capítol i posteriors, si així ho fem constar, s'han extret dels quaderns de *fokontany* de Iharanany Est dels anys 2008 i 2009.

<sup>195</sup> Segons estableix el decret 2007-151 del 19 de febrer del 2007 sobre l'organització, el funcionament i les atribucions del *fokontany*, el cap de Districte designa els presidents i vicepresidents de *fokontany* a partir d'una llista de tres noms proposats pel cap de Comuna, seleccionats al seu torn entre cinc noms escollits pels membres del *fokonolona* majors de 18 anys, reunits en assemblea general convocada pel cap de Districte. Abans d'aquest decret, el *fokontany* depenia exclusivament de la Comuna a la què pertanyia, a partir del decret 2007-151 el *fokontany* passa a ser una circumscripció administrativa dependent de l'Estat central.



La direcció del *fokontany* no passa de pares a fills, però si que esdevé una mica automàticament perquè per dirigir el *fokontany* es demana algú instruït. Les famílies que envien els seus fills a l'escola<sup>196</sup> acostumen a ser caps de *fokontany*, això retorna sempre a les mateixes famílies. Al *fokontany* no arribem a tenir ni oficina però tothom vol ser el gran patró (Rakoto, 13/08/09).

Les tasques que desenvolupa la direcció del *fokontany* fan referència a diferents aspectes organitzatius. En primer lloc, es responsabilitza d'inscriure tots els afers i novetats en els diferents llibres de registre, que cal presentar mensualment al cap de la Comuna. Els llibres de registre fan referència a la inscripció dels estrangers al *fokontany*, la mobilitat de la població, les persones que fan la vigilància de les comunitats segons estableix la Comuna, les transaccions dels ramaders, els litigis regulats segons el *dina* regional, la inscripció i el registre de les terres, les defuncions i els naixements i tots els incidents que puguin ocórrer, com robatoris o crims.

En segon lloc, s'encarrega de la convocatòria i direcció de reunions informatives. En aquestes reunions es tracten tots aquells temes que, d'una manera o altra, afecten als membres del *fokontany*. Segons es troba recollit en el quadern<sup>197</sup> de *fokontany*, les temàtiques més habituals fan referència a aspectes de la vida quotidiana com la gestió de l'aigua potable de les fonts i el pou, els temps destinats a collita, plantació i venda de productes del camp o l'assistència al centre de salut<sup>198</sup>, bé per al control d'embarassades i nens, bé per a la repartició de vacunes, vitamines o aliments. Un altre tipus de reunió és la que informa de deures cap a la Comuna<sup>199</sup>, que solen consistir en incentivar la prevenció d'incendis, efectuar treballs comunals, per exemple arreglar les vies d'accés al *fokontany*, o organitzar grups de vigilància.

En tercer lloc, s'ocupa de la redacció d'informes per a la Comuna. Pot tractar-se d'informes sobre les necessitats del *fokontany*, per exemple sobre els desperfectes ocasionats durant l'època de ciclons<sup>200</sup>, la potabilització de l'aigua o la reparació de la

---

<sup>196</sup> Es refereix a estudis superiors, al menys secundaris.

<sup>197</sup> Veure a l'annex el quadern de *fokontany* (original i traduït).

<sup>198</sup> El centre de salut, normalment, obre un dia a la setmana i està assistit per un metge de fora el *fokontany*.

<sup>199</sup> Sovint es demana, a més dels treballs per al propi *fokontany*, grups d'homes que facin treballs no remunerats per a la Comuna, com ho certifica el cas del 15 de maig del 2009, quan la Comuna de Talata Ampano demana un grup d'homes per al transport de sorra a l'institut de la Comuna.

<sup>200</sup> L'informe sobre els efectes d'un cicló, del febrer del 2009, descriu que "hi ha moltes cases afectades, 6 cases han hagut de ser destruïdes. La plantació de iuca està danyada al 50% i la de mongeta al 80%. Gran

teulada de l'escola primària<sup>201</sup>. O bé, d'informes que demana la Comuna, per exemple, sobre els membres que conformen les taules de vot per a les diverses eleccions, els membres representants del *dina* a la Comuna i el Districte i els informes sobre la resolució de conflictes al *fokontany*.

Així mateix, el *fokontany* té l'obligació d'informar a la Comuna de tots els actes considerats il·legals que es cometin al *fokontany*. Per exemple, un cas registrat en el quadern de *fokontany* el 26 de juny del 2009 sobre una persona que no va acceptar fer la vigilància comunitària i va proferir insults als que la van fer.

D'altra banda, el president del *fokontany* ha de fer complir i ha de registrar el pagament de les taxes establertes per a cada acció administrativa que els membres del *fokontany* hi duguin a terme o per a les penalitzacions en cas d'incomplir, sense justificació, les normes establertes. Les accions administratives i les taxes corresponents es detallen a continuació:

Per a cada zebú nascut.....	2.000ar <sup>202</sup>
Carnet de cada zebú.....	400ar
Sol·licitud d'autorització per a:	
Venta de zebús i vaques.....	1.000ar
Venta de porcs.....	1.000ar
Venta d'aus.....	100ar/unitat
Tala d'arbres.....	2.000ar
Celebrar un <i>lanonana</i> (festa d'agraïment als avantpassats).....	5.000ar
Sol·licitud de la policia de la Comuna.....	4.000ar
Construcció de vivenda.....	2.000ar
Sol·licitud de certificat de residència.....	200ar
Sol·licitud de certificat de vida.....	200ar
Venta d'un terreny.....	4.000ar
Absència injustificada al treball comunitari.....	1.000ar
Absència d'espai condicionat per fer les necessitats a cada poble.....	5.000ar
No assistir (majors d'edat) a les reunions comunitàries i informatives.	2.000ar
Portar un litigi al <i>fokontany</i> .....	5.000ar

---

part dels arrossars també estan danyats. Han caigut 4 metres del mur de l'Església Galilia. Es llisten les persones damnificades per la Comuna”.

<sup>201</sup> Aquesta decisió es pren per consens el maig del 2009 i s'acorda que cada família donarà un nombre de maons i dos feixos de palla per a la reparació de l'escola. La decisió es registra al quadern de *fokontany* i posteriorment es presentar a la Comuna.

<sup>202</sup> Recordem l'equivalència d'1 euro = 2.600 *ariary* (any 2009), gairebé 3.000 *ariary* l'any 2013.

Declaració de robatori..... 1.000ar

Cada vivenda ha de tenir actualitzat el document de les transaccions dutes a terme.

Cada vivenda ha de participar en un fons permanent de 6000 *ariary* per sufragar els desplaçaments del president del *fokontany* a les oficines de la Comuna, el Districte o la Regió.

Per últim, el *fokontany* també s'ha d'encarregar de la coordinació de les organitzacions externes -governamentals i no- que hi treballen puntualment. En el *fokontany* de Iharanany Est la presència d'organitzacions no governamentals és més aviat minsa. L'ONN (Oficina Nacional de Nutrició) conjuntament amb l'ACN (Agent Comunitari de Nutrició) dependent de la FAO (Organització de les Nacions Unides per l'Agricultura i l'Alimentació) van iniciar els primers contactes amb el *fokontany* de Iharanany l'any 2006. L'objectiu primordial eren les mares, les embarassades i els nens fins als 5 anys i les tasques que desenvolupaven consistien principalment en pesar i mesurar als infants i ensenyar a les mares a cuinar de manera saludable. La poca coordinació entre les necessitats de l'organització no governamental i les de les dones del *fokontany*, per exemple acordar la visita en un moment que no interfereixi les tasques al camp, ha comportat que l'animadora faci un parell d'anys que no visita el *fokontany*. No obstant, per a la població és important el contacte amb aquestes organitzacions ja que els proveeixen gratuïtament les vacunes.

Pel que fa a organitzacions governamentals, la més destacable és l'Oficina Regional de registre territorial, els membres de la qual acudeixen anualment al *fokontany* per actualitzar el registre de la propietat i l'ús de les terres.

### 5.2.2. L'organització tradicional del *fokontany*

Hem exposat a l'apartat anterior els criteris que avui en dia organitzen oficialment el *fokontany*. Tanmateix, les tradicions dels clans es mantenen, sobretot en l'àmbit de les creences i els rituals però també en l'organització social del *fokontany*, fonamentant-se en el *fonenana*<sup>203</sup> (obligacions recíproques dels cohabitants).

Des de la seva arribada a Iharanany, els diferents clans han anat forjant vincles d'unió entre ells a partir d'aliances matrimonials. D'aquesta manera, a cada poble hi conviuen varis clans ja que hom pertany tan al clan de la mare com al del pare, si bé a

---

<sup>203</sup> Com ja apuntàvem en el capítol 2, el *fonenana* es refereix a les obligacions recíproques dels clans o *foko* que comparteixen un mateix territori, que es materialitzen en prestacions i contra prestacions entre els diferents *foko* per tal de mantenir les bones relacions d'amistat i *fihavanana*.

cada poble s'hi identifiqui també el clan cèlebre, el que li ha donat origen. Progressivament, aquesta situació fa que l'organització social depassi la del clan i es fonamenti en un principi d'organització local i residencial, el *fonenana*, al mateix temps que en els *fomba* (costums) i *fady* (tabús) de tots els clans.

En aquest apartat presentem els costums comuns a tots els clans -respecte al matrimoni, les creences i els rituals- que conformen l'organització tradicional del *fokontany*, manifestada de manera paral·lela a l'organització oficial.

Pel que respecta al matrimoni, i conforme les tradicions orals, els clans que s'instal·len a Iharanany es poden unir en matrimoni. D'acord amb Kottak (1980) l'endogàmia la mantenen principalment els grups de descendència noble, que, a més, tenen prohibit casar-se amb clans *andevo* (descendents d'esclaus). En aquest sentit, un membre del clan zafindraraoto (03/09/09)<sup>204</sup> argumenta que la prohibició venia donada perquè “els clans d'esclaus antigament eren els que ajudaven als nostres avantpassats, com gossos. Pels nostres avantpassats els *andevo* eren com gossos i tu no et pots casar amb un gos”.

Les diferents prohibicions, inclosa la que afecta als clans d'esclaus, han anat desapareixent amb el temps. Actualment, a Iharanany, els membres dels diferents clans poden casar-se amb plena llibertat, malgrat que entre els descendents de clans nobles continua essent força malvist el matrimoni amb descendents d'*andevo* i no és una pràctica habitual. De fet, algunes persones encara pensen que casar-se amb un descendent d'esclaus pot comportar greus esdeveniments per a qui es casa i la seva família. Un membre del clan zafindraraoto explica les fatalitats que han arribat a un parent pel fet de casar-se amb una descendent d'esclaus:

R. es va casar amb una descendent d'*andevo* i el meu avi no ho va acceptar mai. Amb el pas dels anys ha anat perdent. El seu fill, N., està malalt perquè les benediccions dels nostres *ray aman-dreny* no li arriben. El fet és que abans de casar-te, en el nostre clan, ho has de comunicar als *ray aman-dreny* i ells interroguen als futurs esposos per saber del clan i dels orígens de cada un. I com que ell no va tenir la benedicció... No té mai feina i quan la té la perd. És molt greu. La nostra família pensa que la dona ha fet bruixeria al poble. R., finalment, ha acceptat que aquesta

<sup>204</sup> Aquestes declaracions referents al matrimoni amb clans descendents d'esclaus les mantenim en l'anonimat per respectar la voluntat dels interlocutors.

dona no s'enterrí a la tomba familiar, perquè els nostres avantpassats estan allà i tenim por de què pot passar si aquesta dona entra a la tomba (07/09/09).

D'altra banda, si bé no es tracta d'una prohibició estricta, a Iharanany no està massa acceptat el matrimoni amb els merina, segons sembla a causa de l'hostilitat nascuda arrel de la victòria de Radama I sobre els anteriors habitants de Iharanany. La desaprovació l'expressen principalment els més ancians, que prefereixen un matrimoni entre una filla i un merina abans que un fill es casi amb una merina, ja que no permeten que entrin a la tomba ni la muller ni els fills.

Pel que fa a les creences i rituals dels avantpassats, aquests continuen formant part de la memòria col·lectiva de Iharanany i es consideren un llegat propi, encara que molts d'ells ja no es practiquen. Alguns d'aquests rituals pertanyen a un únic poble, per exemple, per al poble d'Ikita, un *ray aman-dreny* explica el que ell anomena “un costum especial” per agrair l'aliment als avantpassats:

Nosaltres tenim un pou just a sota el poble. Abans, quan la gent acabava els seus treballs als arrossars es reunia al pou per menjar. En una fulla de plàtan es posava una mica d'arròs i es deixava sobre una pedra al costat del pou. Quan tothom havia acabat de menjar, les dones que encara no havien tingut fills havien de menjar-se l'arròs de la fulla de plàtan. Era una manera d'agrair l'abundància dels productes del treball que s'havia fet al camp (Rapierre, 08/09/09).

Com hem posat de manifest en el capítol 3, per al conjunt de Iharanany es manté la creença en els *tafotona*, tot i que els rituals no siguin tan freqüents com en altres temps. Els *tafotona* -normalment fets de pedres o de branques apilades- protegeixen als pobles de les inclemències de la natura i dels atacs de persones foranies. Antigament, el ritual més habitual consistia en aspergir-los amb aigua freda per tal que poguessin complir la seva funció protectora, un ritual que comptava amb la participació de tothom. Avui en dia encara es compleix amb el ritual, però no amb la mateixa assiduïtat. D'altra banda, els *tafotona* contenen, de manera figurada, els bons costums a seguir per a cada domini que protegeixen, és dir, simbolitzen les lleis orals llegades pels avantpassats. A Iharanany, aquestes lleis són un dels principis en els què es fonamenta la regulació de l'organització social local.

D'altra banda, una de les creences dels avantpassats que encara presenta força vigència actualment és la dels *fanano*, les serps que encarnen els esperits dels difunts, tot i que ja no es duu a la pràctica el ritual<sup>205</sup> que s'associa a la creença que el cos humà es transforma en serp. No obstant, es manté el respecte cap a aquests animals i durant els rituals per honrar als avantpassats es prepara una barreja de mel, sang de zebú i aigua per tal que les serps ho prenguin com una ofrena. I si les serps s'acosten al poble se'ls dóna quelcom per menjar perquè, en general, no se les tem ja que “elles saben que som els seus descendents i per això no ens ataquen” (Ramaria, 02/09/09).

Existeixen moltes històries personals -algunes força recents- sobre la relació de la gent de Iharanany amb els *fanano* i alguns d'aquests relats s'expliquen per donar a conèixer la creença entre els més joves. Jacquelin, del poble de Soanitsiriana, explica una història sobre els *fanano* i el seu fill:

Jo tenia un fill, el més gran, que es va posar malalt a Fianarantsoa i finalment va morir. El varem portar aquí per enterrar-lo. Un vespre, nosaltres vivíem a la casa del costat, Rafotsy i la meua mare buscaven una torxa i troben una serp. Van cridar al Rakoto perquè portés una canya i van treure la serp fora de casa. Rafotsy va anar a veure al seu avi a Ambalavao<sup>206</sup> i li va explicar el que havia passat. L'avi li va preguntar què havia fet i ell li va dir: “L'he tret fora de casa”. L'avi li va dir: “No has parlat amb la serp?”. Rafotsy li va dir que no i l'avi li digué que quan tornés li parléssim i la féssim retornar al seu lloc. Al cap de dues setmanes, a les tres de la tarda, vaig dir que me n'anava al bosc i Rafotsy es posa a preparar el menjar del vespre. Abans d'anar a dormir jo volia verificar que no hi hagués res fora de casa i al sortir caic. Vaig veure que la serp encara era allà i se'm va acostar. Jo li vaig dir: “No vinguis més aquí, retorna al teu lloc, al lloc on viuen les serps. Tu ja t'has mort i no estàs més entre els vius, no has de tornar al poble. Vés a buscar als teus amics, els morts com tu, nosaltres restarem al poble. Però si tornes et poden ferir”. Després d'això ja no va tornar més (Jacquelin Ranavoson, 06/09/09).

---

<sup>205</sup> A l'apartat anterior hem descrit el ritual que es practicava antigament en relació als *fanano*.

<sup>206</sup> Un altre poble del *fokontany* de Iharanany Est.

Segons la creença, els *fanano* fins i tot poden intervenir en la vida dels vius si creuen que cometen algun mal acte, tal i com li va succeir al mateix Jacquelin, veí de Soanitsiriana:

Quan varem construir aquesta casa hi havia gent que no volia que ho féssim. Era el 1953 i hi havia algun desacord amb el president del *fokontany*. El problema és que abans de construir una casa s'havia de declarar al cap de cantó, si no s'avisava als gendarmes i et posaven a la presó. Jo havia pujat a Antananarivo i de cop, un dia, tota la fusta del poble va cremar i tothom va mirar d'apagar el foc. Em van escriure explicant-me el que havia passat i dient-me que casa nostra s'havia cremat. Jo havia pagat 3000FMG a un home que deia Andriampalanzo perquè em fes el sostre i als altres 2000FMG perquè m'ajudessin amb la construcció de la casa. Però em van denunciar i aquí és quan em vaig enfadar, perquè volien que pagués més diners i havien amenaçat a la meva mare. Vaig portar el litigi als gendarmes, al cap de cantó i a l'administrador francès d'Antananarivo. Amb la primera carta, els gendarmes em van amenaçar i van estripar la carta. Després, l'alcalde de Fianarantsoa, un francès, va enviar el litigi al cap de cantó i va dir que se m'havien de tornar els diners. Durant dues setmanes ens van emmerdar a anar per tot arreu a declarar i després la gent del poble va dir al cap de cantó que jo havia declarat contra tots els vells del poble.

Un dia vaig anar al pou a buscar aigua i va venir una serp amb la llengua fora fent-me veure que estava en còlera. Jo li vaig dir: "Esteu en un error, protegeixo els meus drets, han emmerdat a la meva mare i per això ha començat el litigi. He de fer la casa perquè tinc molts fills i cal fer un altre lloc. Us demano que em deixeu agafar l'aigua". A partir d'aquell dia es va acabar el problema. Tothom va ser convocat per Raharison, el vell governador, que va dir que calia aturar el litigi. Va demanar que els vells acceptessin l'acord amb mi i van retirar la demanda. Tothom tenia por que els avis s'emmerdessin amb la demanda i acabessin a la presó. Van tirar enrere i jo vaig acceptar l'acord. Es va arxivar el litigi i el *fanano* no va tornar més (Jacquelin Ranaivoson, 10/09/09).

De tota manera, cal tenir en compte que algunes persones manifesten el ferm desig de mantenir la creença, encara que això els porti a explicar històries poc plausibles, com la d'una dona d'Ambalavao sobre el seu oncle difunt: “El nostre oncle, que era cec, va morir. Ell tenia els ulls blancs. Després de l'enterrament van venir les serps i tothom mirava quina d'elles tenia els ulls blancs i n'hi havia una amb els ulls blancs!” (Aina, 11/09/09). Igualment, d'altres creuen que els *fanano* són una fantasia i que, encara que no es facin els rituals, la creença continuarà existint “mentre hi hagi un home o una dona que cregui en ells”

D'altra part, existeix la creença que els esperits dels difunts poden influir en la vida dels vius o ajudar a canviar una situació que els pot influir negativament. A través dels *nofy*, somnis i visions dels *ray aman-dreny* durant la nit, els avantpassats difunts alerten d'un perill que pot afectar al poble en conjunt o algun dels seus membres, com una malaltia o l'arribada de gent estrangera que els pot fer mal.

La gent manifesta una gran devoció per aquests somnis, que interpreten com pressentiments sobre el futur produïts com un fenomen sobrenatural:

És una cosa real, un miracle dels avantpassats. Els esperits dels nostres avantpassats circulen cada nit pel poble i si passa alguna cosa estranya ho comuniquen als *ray aman-dreny*, que tenen visions i somnis. Si un home o una dona té problemes de salut, els *ray aman-dreny* veuran visions amb els nostres avantpassats, si hi ha lladres que vindran també hi hauran visions (Daniel Randrianandrasana, 01/09/09).

Els *nofy* s'interpreten com un mal presagi transmès pels avantpassats, que es manifesten en forma “d'aura que circula durant la nit emetent sons de xiulets o com un piular d'ocells” (Daniel Randrianandrasana, 01/09/09). Per mitjà d'aquests sons, els avantpassats envien el missatge d'alerta que els *ray aman-dreny* interpreten i transmeten a la població per poder començar un ritual, ja que els somnis es comprenen com una forma de prevenció que cal materialitzar mitjançant un ritual.

El ritual que comença a partir d'un *nofy* s'anomena *tahina* i té lloc al *tafotona* del poble. Es prepara una gallina o un pollastre negre que cal matar davant el *tafotona*. La sang es vessa sobre el *tafotona* juntament amb una mica d'aigua ben freda. La mort de l'animal simbolitza l'expulsió dels mals esperits i, per tant, significa que la situació de perill s'ha acabat.



Per altra part, les cerimònies rituals més importants en relació a les diferents etapes de la vida són el *fangambady* (matrimoni tradicional), l'*ala-volon-jaza* (ritual per a la bona salut dels infants), el *forazaza* (la circumcisió) i el *fandevenana* (l'enterrament)<sup>207</sup>.

Per al *fangambady* (matrimoni tradicional), en primer lloc, es convoca l'*alafady*, una reunió entre les dues famílies. Si ambdues es mostren favorables respecte la futura unió, el *fangambady* tindrà lloc 4 o 5 mesos després d'aquesta trobada. Abans de començar a preparar la cerimònia, el primer que cal fer és confirmar el matrimoni. Les dues famílies debaten els diners que rebrà la família de la noia, “ara que la vida és molt dura, els casaments poden costar entre 200.000 i 400.000 *ariary*” (Ramarisely, 30/07/09). Arribats a un acord econòmic es convoca una nova trobada per al *fifosana*, la planificació de com es durà a terme el casament. El dia del *fifosana*, la família del noi ha de donar els diners acordats a la família de la noia i ambdues poden començar a organitzar la festa del matrimoni.

El *fangambady* dura un dia sencer. La família del noi porta el nuvi a la família de la noia, al seu poble, on celebren l'enllaç. Després, el matrimoni es desplaça al poble del marit on s'instal·len un cop casats.

A primera hora del matí, els convidats obsequien als nuvis amb estris de cuina, objectes per a la llar, arròs o diners. Seguidament comencen els esports tradicionals, la lluita cos a cos entre homes i el *tolon'omby*<sup>208</sup>.

La cerimònia s'inicia amb un *kabary* (discurs) dels *ray aman-dreny* de la família del nuvi, que demanen la noia a la seva família. Els *ray aman-dreny* de la família de la dona responen amb un nou *kabary* amb el qual entreguen la noia a la seva nova família. Rakotonirina Radilbison (22/07/09) explica que s'acostuma a seguir una estructura bàsica per al desenvolupament del *kabary* -tot i que els més experts es permeten certes llicències- similar a la següent:

Primer es demana l'autorització per parlar. “Senyors i senyores, som aquí davant vostre perquè tenim alguna cosa a dir. Ens donaríeu l'autorització de parlar?”. Els altres diuen: “D'acord”. Quan es troben dues persones ben experimentades en *kabary* en aquest moment ja comencen a fer-se bromes sobre si és bo o no donar-se la paraula. Només aquesta part pot

---

<sup>207</sup> Les descripcions d'aquests rituals s'elaboren a partir del relat de varis membres del *fokontany* de Iharanany Est i, per tant, afirmem la seva validesa jurisdiccional a l'àmbit del *fokontany* tal i com aquí es descriuen i amb els diferents apel·latius emprats.

<sup>208</sup> Joc tradicional amb els zebús que consisteix en intentar muntar-los el màxim de temps possible.

durar una hora, els *kabary* betsileo duren molt. Es comencen a demanar coses per un costat i per l'altre en forma de retret simpàtic, per exemple: “M’hauries de donar diners per tots aquells que m’han acollit durant la ruta fins aquí” amb la conseqüent negativa de l'altre, que contraataca dient: “Quan has arribat no has saludat el vellet que hi havia a la porta. No saps que és l’avi de la noia? Com vols que deixi casar la meua filla amb algú tant mal educat?”.

A partir d'aquest moment comença la petició del matrimoni. La primera part és la presentació d'excuses per parlar, hom s'excusa de prendre la paraula davant els altres i que pugui equivocar-se. Es fa un elogi a tota la gent que està escoltant i es demana a la noia en matrimoni. En aquest moment la part de la noia comença a fer crítiques al pretendent, mofant-se d'ell obertament. Es mofen perquè toca fer-ho. Quan estan d'acord es donen la contrapartida del dot, un regal per als pares de la dona per l'intercanvi de la filla. I la part de la família de la noia comença el seu *kabary* mostrant l'acceptació. Es fa venir a la noia i se li diu que ha vingut a demanar-la en matrimoni i que les famílies ja han discutit i acceptat, tot i així se li pregunta: “Què en penses tu?”. La noia diu que accepta i cada part dóna consells als futurs esposos. La família de la noia recomana al nuvi que la mantingui bé i no l'espalli<sup>209</sup> i la del noi explica les tasques que li faran fer a la noia a la seva nova família (Rakotonirina Radilbison, 22/07/09).

Després dels *kabary*, el matrimoni es dóna per consumat i comença l'àpat conjunt que allarga la festa fins el vespre.

El *fangambady* té certa validesa jurídica, per exemple en un litigi entre esposos es pot tenir en compte per a la repartició de béns o pels fills, tot i que depèn del criteri del jutge corresponent. D'altra banda, no conté cap element que pugui recordar un matrimoni religiós, per exemple cristià, però els tres tipus de matrimoni són compatibles. “Un es pot casar pel matrimoni tradicional per convicció, però si vol legalitzar la unió caldrà que vagi a l'Ajuntament. Jo m'he casat tres vegades: a l'església, a l'Ajuntament i al poble” (Daniel Randrianandrasana, 06/08/09).

---

<sup>209</sup> Significa que no la maltracti físicament.

Quan un infant arriba als tres mesos d'edat s'organitza un esmorzar amb la família i els veïns per acomplir el ritual d'*ala-volon-jaza*. Per tal que l'infant creixi bé i tingui bona salut, el seu pare o un parent que tingui pare i mare li talla un floc de cabells que es barreja amb arròs i una mica de mel. Tots els presents han de menjar una mica d'aquesta barreja per tal que l'infant rebi la benedicció de tothom, com a senyal de benvinguda al poble, que li desitja una vida ben pròspera.

En comparació amb els rituals per altres etapes de la vida, l'*ala-volon-jaza* pot semblar un ritual menor, en canvi, però, els betsileo el tenen en gran consideració ja que es creu que si un infant no passa per aquest ritual la seva vida serà molt desafortunada.

El ritual més important per als nens d'entre 1 i 7 anys, sempre en nombre imparell, és el *forazaza*, la circumcisió. Avui en dia, el *forazaza* s'acostuma a practicar en un hospital, per tant, consisteix en una operació quirúrgica que no va seguida de cap tipus de festa. Però a les zones rurals, tot i que en menor mesura que en altres temps, encara es porta a la pràctica el *forazaza* tradicional.

El *forazaza* tradicional dura dos dies i s'acostuma a practicar a varis infants, començant pels més petits. El primer dia escollit per dur a terme el ritual, molt aviat del matí, cap a les 2 o les 3, la gent comença a reunir-se per beure alcohol. S'envien alguns nois joves a buscar *rano vita* (aigua sagrada) al pou, perquè després es pugui utilitzar per netejar bé les ferides. Les famílies que tenen infants per circumcidar comencen a preparar el menjar dels àpats del dia i els zebús per abatre.

Quan comença el *forazaza*, cada nen, despullat, s'estira panxa amunt i un *mpapita* (persona que realitza l'operació) li extirpa el prepuci amb un *alakadena* (ganivet per pelar l'arròs). La intervenció es duu a terme sense cap tipus d'anestèsia, "l'anestèsia s'aconsegueix amb la saliva del *mpapita* barrejada amb l'aigua sagrada, que s'escup al prepuci un cop s'ha tallat. La sang no raja més una vegada s'ha escopit" (Ralena, 19/09/09)

Al final del segon dia, un cop s'han realitzat totes les circumcisions, les famílies dels nens regalen un gall vermell al *mpapita* en agraïment pels seus serveis. Els homes maten els zebús i comença l'àpat final amb tots els presents.

El final de la vida és el moment del *fandevenana* (l'enterrament), un dels rituals més important pels betsileo, i pels malgaixos en general, ja que transporta els vius al món dels morts i els converteix en avantpassats.

A partir del moment del decés s'inicia el *fandevenana*, que dura tres dies. El primer dia de dol comença amb el *fandiovana*, la neteja del cos i el cap del difunt amb aigua i sabó. Un membre del clan zafindraraoto, d'ascendència noble, explica que antigament la neteja dels difunts nobles calia que fos exterior i interior, "s'obria el cos i es treien els òrgans per conservar-lo millor i perquè no es podia entrar a la tomba amb "brutícia" interior. Avui en dia, als descendents de nobles que manifesten el desig de ser netejats per dins a la seva mort, només els treuen els budells per l'anús".

Un cop s'ha netejat el difunt comença el *fitafinana*. Es compten tots els vestits que el difunt ha tingut en vida i es mostren a la gent. Després, aquests vestits es posaran dins la tomba amb el difunt.

Tot seguit s'inicia el *tafasa*, que es tracta d'enrotllar un tros de roba i entrar-lo per l'anús. I seguidament el *fihivava*, pel qual es tanca la boca del difunt i se li ajunten els dits grossos de les mans i dels peus. Per tal que el cos es mantingui durant els tres dies que dura el dol, les dones preparen el taüt, també per protegir-lo de mosques i mosquits.

Un cop dipositat al taüt, alguns nois joves comencen el *fitatahana*, els discursos en els quals s'expliquen les coses que el difunt ha fet en vida.

Després dels discursos, els *ray aman-dreny* fan una llista dels familiars del difunt que viuen fora del poble i l'entreguen als *iraka*, parelles de nois joves encarregats de portar la notícia de la mort als familiars llunyans de la llista. El membre d'una parella d'*iraka* explica que "aquest costum ve del fet que antigament no hi havia mitjans de transport per anar als pobles llunyans, per això s'enviava als missatgers, que havien de ser nois joves per tal que arribessin a temps per donar la notícia. Encara avui es fa, però es fan servir mitjans més ràpids i moderns com el telèfon o un cotxe" (Jean Aimé, 31/08/09).

El segon dia del dol comencen a arribar els familiars que no viuen a la zona. La gent del poble del difunt i dels pobles veïns els acullen i els instal·len a les cases.

Durant el dia es fa el *fitatana*, un discurs dels *ray aman-dreny* sobre el difunt cada 3 o 4 hores. Mentrestant, les dones preparen el menjar pels convidats. Al vespre comença el *fiandravanana*, la vetlla del difunt, que dura tota la nit, sense cants ni danses, només bevent plegats en silenci.

El tercer dia, de bon matí, s'obre la tomba i els *ray aman-dreny* fan els últims discursos. Es duu a terme el *didirana*. Es fa voltar una corda 7 vegades sobre el taüt per tal que s'eliminin les accions dolentes que el difunt hagi pogut fer en vida. A la tarda

s'entra el cos a la tomba i es pronuncia el *fanakarana*, l'anunci als esperits dels avantpassats d'un nou mort a la família. El *ray aman-dreny* més ancià els diu: "Hi ha un nou mort a la família i us el portem".

El darrer acte ritual és el *tsindriaina*, la mort d'un zebú, la sang del qual es barreja amb arròs blanc. Aquesta barreja s'anomena *fatsena* i només la ingereixen els *ray aman-dreny*, la resta de convidats mengen l'àpat que s'ha preparat. Finalment, un *ray aman-dreny* fa el *kabary* d'agraïment per a tota la gent que ha participat al ritual.

En relació als difunts es consideren essencialment dos rituals *post mortem*: el *famadihana* (exhumació dels morts) i el *famorakana* (transport d'un difunt a la tomba dels avantpassats).

El que distingeix ambdós rituals és el seu propòsit. Pel cas del *famadihana*, l'objectiu és organitzar una festa per als difunts de la família. La necessitat sovint sorgeix a partir del somni d'algun membre de la família en el qual els avantpassats li expliquen que volen participar en una festa amb els vius. Normalment, les famílies organitzen un *famadihana* cada 5 anys com a mínim<sup>210</sup>. Igualment, quan per raons de capacitat cal construir una nova tomba i traslladar els cossos d'una a l'altra es duu a terme un *famadihana*.

A mesura que la família augmenta, la tomba ancestral va quedant petita. Tots els descendents d'un mateix avantpassat tenen el dret de ser enterrats a la tomba ancestral, però la capacitat no és suficient i cal construir una o més tombes noves. A Iharanany, al poble de Soanitsiriana, hi ha la tomba ancestral del clan zafindraraoto. Amb el pas del temps el clan va anar augmentant i la tomba no tenia prou capacitat per acollir-los a tots. L'any 2002 es va construir una nova tomba al poble veí d'Ambalavao, on resideixen molts membres del clan zafindraraoto. En aquesta segona tomba s'hi van traslladar els avantpassats directes de la família que viu a Ambalavao i van començar a enterrar-hi els difunts del clan zafindraraoto que viuen en aquest poble. L'ampliació de la tomba no

---

<sup>210</sup> Avui en dia, el *famadihana* continua sent un ritual molt habitual entre els betsileo i els merina, encara que progressivament va perdent devots. Una de les raons principals es troba en el fet que els membres de la família que resten a la zona rural volen seguir practicant aquest ritual, però després d'organitzar-lo demanen el pagament de les despeses ocasionades als familiars amb més poder adquisitiu, que normalment viuen a les ciutats. Aquests familiars acostumen a no participar en els rituals per tal d'evitar el pagament total de les cerimònies i, sovint, els altres membres de la família, que no poden sufragar-ho, han d'abandonar també la pràctica. De tota manera, tal i com explica Chantal Radimilahy (19/10/09), la manifestació clara de no voler participar en aquests rituals no està ben vista. "Juntament amb els meus pares varem decidir construir una nova tomba per tal d'evitar aquest tipus d'actes. L'any passat hi va haver un *famadihana* al nostre poble d'origen i no en varem ser informats. És una forma d'exclusió".

significa en cap cas el trencament del vincle que els uneix com a membres del clan, ans el contrari, és molt habitual trobar varies tombes actives d'un mateix clan. Com afirma un zafindraraoto d'Ambalavao, "no és la guerra, sinó la llibertat de triar on es vol ser enterrat. Som molta gent" (Rakoto, 02/09/09).

D'altra banda, el *famorakana* es duu a terme quan un membre de la família ha mort lluny de la tomba familiar i en un moment donat hi traslladen el cos. Per exemple, quan algú mor fora del país o en una altra regió i per motius econòmics o de disponibilitat s'espera el moment oportú per traslladar el seu cos a la tomba ancestral, on li correspon.

Si bé cada ritual aconsegueix un objectiu diferent, la cerimònia és pràcticament la mateixa per ambdós.

Quan una família decideix fer un *famadihana* o un *famorakana* compta amb l'ajut de tots els veïns. Abans de la cerimònia es reuneixen per distribuir les tasques: l'acolliment dels convidats, les persones que faran els *kabary* (discursos) o la preparació dels àpats i de l'espai on es duran a terme. Una de les tasques principals és el *rorabato*, el condicionament de la pròpia tomba. Es repinten els dibuixos que la decoren i es preparen els espais per als nous difunts. Per la seva banda, la família organitzadora s'encarrega de comprar l'arròs i la carn per a tots els àpats. El dia anterior a la cerimònia es mata un zebú per tal de tenir preparada la carn del primer àpat, la resta es van matant progressivament perquè no es faci mal bé. Quan els convidats arriben, els veïns i la família els fan un *kabary* de benvinguda i al més gran de cada família se li entrega una mica de carn, alcohol i aigua de part de la família organitzadora.

El primer dia comença amb un àpat conjunt que dona pas a la festa, amenitzada amb música tradicional, *kabary* i danses, que dura fins a altes hores de la matinada.

El segon dia, els familiars es desplacen fins a la tomba. Comença el ritual amb el *tsangasaina*, es treuen les robes que embolcallen els morts. Els difunts es van dipositant a l'exterior de la tomba i se'ls embolica amb llençols nous. Al mateix temps es recullen les pertinences dels difunts que seran traslladats a la nova tomba. La festa torna a començar amenitzada pel so de tambors que acompanyen les danses dels vius i dels morts. Després del dinar comença el *fandrindriana*, amb el *famorakana* es dipositen els morts a la nova tomba i amb el *famadihana* es traslladen a la nova tomba o es retornen a la tomba ancestral i es procedeix a tornar-la a tancar. Els convidats segueixen la festa amb música i danses i en aquest moment van repartint la quantitat de diners que creuen convenient a tots els que han participat: els músics, els veïns que han arreglat la tomba i

la família organitzadora, en símbol d'agraïment per les seves tasques. Al final del dia el ritual es dóna per acabat.

El *famadihana* i el *famorakana* acostumen a realitzar-se els mesos d'agost i setembre:

D'una banda, els mesos d'agost i setembre són els mesos de recol·lecció i la vida no és tan dura, entre novembre i desembre el menjar ja comença a ser escàs. A partir del mes d'abril, i fins el juny, hi ha la pluja. El més favorable són els mesos secs i freds, sobretot pel *famorakana*, perquè els betsileo respectem molt el *vokaka* (les cendres dels difunts) i cal fer-ho en època seca per no escampar-lo (Daniel Randrianandrasana, 27/08/09).

Tot i que els avantpassats sempre són presents en tots els rituals que es porten a terme, el *lanonana* (l'agraïment als avantpassats) i el *fanefana* (el record dels avantpassats) són els rituals destinats al seu homenatge.

Com en el cas dels rituals per als difunts, els rituals per als avantpassats presenten finalitats diferents però es desenvolupen seguint una mateixa estructura.

El *lanonana* és el ritual d'agraïment als avantpassats i una família el pot organitzar per diverses raons: l'arribada d'un fill, la recuperació d'un malalt, una bona collita o per agrair que un altre ritual ha anat bé. El *fanefana*, en canvi, celebra el record dels avantpassats de la família. Quan se'ls vol evocar o sentir a prop, el *fanefana* els facilita la unió. Ambdós rituals tenen una durada de dos dies i estan costejats per la família organitzadora; els pobles veïns col·laboren en els preparatius, construint el refectori pels convidats o contribuint en les tasques de preparació dels àpats.

El matí del primer dia, tothom es reuneix a la plaça del poble i comença el *fidirana kianja*, l'entrada de les dones de la família, que dansen amb la música dels tambors i les flautes, portant al cap un *kobaha*<sup>211</sup> ple d'arròs. Aquest arròs serà el que es menjarà en els àpats del ritual. Els *ray aman-dreny* de la família que organitza el ritual reben els convidats amb un *kabary* de benvinguda. Tot seguit comença el primer àpat. La resta de la jornada la gent balla, beu alcohol i es posa al dia amb els familiars i coneguts.

---

<sup>211</sup> El *kobaha* és un petit cistell quadrat amb tapa que s'utilitza per portar l'arròs a les festes o esdeveniments importants. Al mateix temps, el mot *kobaha* també denomina el costat nord-est de la casa, el costat dels avantpassats. Diàriament, un cop acabats els àpats, s'hi diposita una mica d'arròs o del que s'ha menjat i s'agraeixen els aliments als avantpassats.

Entre les nou i les deu de la nit comença el *saotsa*. D'acord amb Ottino (1998:27),

el terme *saotsa* s'ha traduït habitualment per “benedicció” encara que, més aviat, evoca la idea d'una garantia dels avantpassats i d'un suplement d'eficàcia que només ells poden aportar als seus descendents. Així, la contribució dels avantpassats és doble. Garanteixen l'èxit de les accions dels descendents i, al mateix temps, els protegeixen contra les forces invisibles o sobrenaturals, que per acció o omissió haurien pogut ofendre. La convicció dels *betsileo* que les seves accions humanes mai seran suficients per elles mateixes per garantir els resultats esperats, converteix en indispensable el suport dels avantpassats, que els hi acorden per mitjà del *saotsa*.

Abans de començar el *saotsa* es demana als esperits dels avantpassats que els agrupin perquè són els seus descendents: “Us demanem que ens agrupeu, que ens feu sentir propers per fer el *saotsa*”. Comença el *fanabagnana*, la reunió dels avantpassats amb els seus descendents mentre es citen els noms de tots els avantpassats i de cada un dels caps de família vius. Els *ray aman-dreny* més ancians escullen el color del zebú que es matarà per efectuar el ritual segons el que han transmès els avantpassats. Un cop mort l'animal comença el seu esquarterament. Es treuen 12 parts, que es van col·locant a l'est de la plaça, mentre s'explica què simbolitza cada una d'elles.

El primer és el cap, que indica la superioritat. Segon, la pell, perquè nosaltres som *betsileo* i ens cobrim amb pell de zebú i el *fihavanana* implica protegir els petits, els pobres i els *ray aman-dreny*, la pell simbolitza la protecció. Tercer, l'*atiny*, el fetge, nosaltres creiem que Déu és poderós, creiem en l'existència de Déu, la fe simbolitzada pel fetge. Quart, el *vorovorokena*, l'estómac, significa el *fihavanana*, el vincle que hom té a la casa i a la tomba, es reuneixen tots després de la vida, també tots els descendents. Cinquè, el *trafony*, la gepa, perquè simbolitza la càrrega que porta cadascú dels seus fills o dels ancians. Sisè, el *famofoka*, la part baixa de la pota, simbolitza el prestigi perquè només els caps ho poden menjar. Setè, el *fanangana*, l'interior de la part la part superior de la cuixa, la part interior, simbolitza l'herència, quan es tenen fills es preparen les riqueses per a ells, el que es fa és per a ells. Vuitè, el *fo*, el



cor, que simbolitza l'amor perquè *fihavanana* és amor. Novè, el *voa*, l'aparell reproductor, que simbolitza la fecunditat, els infants. Hom es casa per poder tenir fills, descendència. Desè, el *tañimboraha*, l'intestí gros. Onzè, el *tsinaikambana*, l'intestí prim. Els intestins simbolitzen la vida dels avantpassats que s'entrecrua amb la vida dels descendents. Cal que els avantpassats i els vius estiguin units com els intestins. Dotzè, el *toahany*, l'aparell reproductor, per les dones. Perquè a les llars betsileo són el suport, les encarregades de la llar (Ramarisely, 25/09/09).

Es prenen porcions de cada una de les 12 parts i es couen a la *boboka* (recipient on es couen els aliments). Mentre es citen els noms de tots els avantpassats s'obren les portes i les finestres de les cases per tal que els seus esperits hi entrin i les beneeixin. A l'est de la plaça s'hi col·loquen tres *kobaha* que contenen un tros de cada una de les 12 parts, el del nord és el *kobaha* del *Zanahary* (déu), el del mig el dels avantpassats i el del sud el dels vius; i al costat de cada *kobaha* s'hi diposita també un got amb alcohol. Tot seguit comença el *rombositra*, l'àpat en el qual es menja el zebú sacrificat amb arròs sense sal en honor als avantpassats.

El segon dia comença amb el *tolon'omby* (lluïta amb zebús). A mig matí s'explica el *kabaryn'drazana*, la història de la família que ha organitzat el ritual. Un *ray aman-dreny* membre de la família s'encarrega de relatar-la i, tot i que va dirigida als membres de la família, els pobles veïns també hi acudeixen per escoltar-la. Un cop acabat el *kabaryn'drazana* es mata un zebú per iniciar el *miarivala*. Mentre es demana la protecció dels avantpassats, el zebú, estirat a terra, es tomba 7 vegades de costat i se li pica tres vegades al ventre, és el *manjera vohonomby*. Finalment se l'abat. Tot seguit comença el *fiahiana*, la repartició dels trossos de carn per al darrer àpat, amb el qual es dóna per acabar el ritual.

Quan una família decideix celebrar un ritual, els veïns del mateix poble i dels pobles propers hi prenen part de manera molt activa. Els familiars que venen de lluny es consideren convidats i les tasques es reparteixen entre els veïns i la família organitzadora. Aquesta implicació s'explica pel fet que les famílies que habiten en un mateix poble o en pobles veïns estableixen entre elles vincles d'unió que van més enllà del veïnatge. Units pel *fonenana*, adquireixen una obligació d'ajut recíproc que es

manifesta no només en els rituals i les cerimònies de les diferents famílies, sinó també, i en primer lloc, en la responsabilitat compartida de l'organització de la vida social.

Essent així i com s'ha exposat en les diferents seccions del present capítol, els pobles de Iharanany estan administrats pel *fokontany* que els aglutina però, al mateix temps, l'organització local basada en el costum dels clans es fa palesa en l'associació dels seus membres tan per als esdeveniments puntuals -com els rituals- com per a les situacions quotidianes. Això significa que en el *fokontany* identifiquem una realitat administrativa, per tant, una institució de l'Estat malgaix, però, a més, el *fokontany*, presenta una tradició consuetudinària.

Partint d'aquesta tradició consuetudinària, en el proper capítol presentem el *Firaisana Lovasoa*, una associació fonamentada en el costum local que aglutina membres de diversos pobles del *fokontany* de Iharanany Est.

## 6. EL *FIRAISSANA LOVASOA*: COSTUM, COMPROMÍS I COHESIÓ SOCIAL

En el capítol 5 acabem de presentar l'organització social de les comunitats de Iharanany partint de dues perspectives diferenciades que, alhora, es manifesten de manera paral·lela. En primer lloc, en relació als principis estatals, per els quals el *fokontany* de Iharanany Est és part del sistema administratiu i territorial de l'Estat malgaix. En segon lloc, l'organització de les comunitats de Iharanany segons els costums ancestrals dels clans. En relació al costum, si bé s'ha prestat una atenció particular als aspectes rituals, s'ha destacat també una de les normes fonamentals de l'organització social comunitària, el *fonenana*, que apel·la a la responsabilitat compartida i a les obligacions recíproques dels clans o *foko* que viuen en un mateix territori per tal de mantenir les bones relacions i aplicar el *fomba* (costum). Fent referència a aquests costums i als *fady* (tabús) que no es poden transgredir s'estableixen pautes de conducta que els malgaixos consideren apropiades i posen en pràctica creant vincles de solidaritat i responsabilitat mútua. Essent així, la pràctica del *fonenana* inclou i reflexa els *fombandrazana* (costums dels avantpassats) dels clans que comparteixen el territori.

Els vincles de parentiu que uneixen els diferents clans i les relacions de *fonenana* practicades entre veïns troben en la cohesió un objectiu compartit i indispensable. Una cohesió que es fa possible portant a la pràctica els valors i consciències comunitàries llegats pels avantpassats. Per tal de vetllar per aquests valors, els membres de les comunitats rurals acostumen a organitzar-se en associacions locals. A Iharanany aquesta associació s'anomena *Firaisana Lovasoa*.

El present capítol duu a terme una revisió dels valors ètics i polítics significatius per als malgaixos i, posteriorment, descriu i analitza les raons i atributs dels *Firaisana Lovasoa* de Iharanany prenent una perspectiva històrica, la qual parteix de la fundació del Pacte d'Ikita el 1939 -el seu precedent en el temps- fins esdevenir el *Firaisana Lovasoa* contemporani.

La descripció prèvia d'aquests valors ètics i polítics obeeix principalment a la voluntat d'oferir un context que permeti comprendre l'organització i el funcionament, segons el costum, de les comunitats rurals malgaixes i, particularment, del *Firaisana Lovasoa*.

Malgrat que aquesta necessitat descriptiva obligui a "aturar la història" creiem que és oportú l'enfocament descriptiu d'aquest capítol per tal que en els capítols

següents es pugui comprendre clarament l'anàlisi que portem a terme dels procediments jurídics per mitjà de casos etnogràfics.

### **6.1. Principis ètics i polítics en l'organització social d'acord amb el costum**

A Madagascar són nombrosos els termes relatius a la comunitat, el grup o l'associació. Amb subtils matisos es diferencien els uns dels altres prioritant diferents aspectes referents a la unitat i el vincle, per exemple, la unió amb els avantpassats, la família o els membres de la comunitat, la cohesió interna, l'ajut mutu o la solidaritat.

Essent així, prèviament a presentar les atribucions i responsabilitats del *Firaisana Lovasoa*, s'exposaran els principis que articulen les relacions socials entre els membres de les comunitats rurals malgaixes. Uns principis que al·ludeixen a la unió i l'entesa i es posen de manifest en l'acord i la solidaritat entre els membres, convertint-se en regles per a la comunitat en les quals es fonamenta la regulació social i es basen les associacions locals com el *Firaisana Lovasoa*.

Reprenent el que s'ha exposat en el capítol 2, el *fihavanana* és el principi moral i ritual entorn el qual els malgaixos articulen les seves relacions socials. D'acord amb Ottino (1998:590): “La noció de *fihavanana* reposa sobre la idea de condició comuna que, provenint de l'ancestralitat, està igualment estesa als veïns que, alimentant-se dels productes d'un mateix territori, tenen el sentiment de compartir una mateixa substància”. Es comparteix el sentiment de ser part d'un tot, de constituir una comunitat “per la sang i per la terra”.

El *fihavanana* es manifesta en forma de regles i costums que proveeixen mecanismes d'ajut mutu i d'intercanvi basats en la solidaritat entre els membres. A nivell ritual, el *fihavanana*, juntament amb el *fonenana*, s'expressa i es manté per mitjà del *nofon-kena mitam-pihavanana*, el ritual pel qual es comparteix la carn d'un zebú en un àpat conjunt establint un vincle entre els membres de les diferents comunitats o bé reforçant-lo.

De manera paral·lela a la noció de *fihavanana*, el terme *firaisan-kina* indica la reproducció dels vincles socials, principalment en el medi rural, basats en la solidaritat i la unió d'esforços. Andriamanindrisoa (2004: 35), es refereix al *firaisan-kina* i al *fihavanana* com:

Valors culturals indissociables de les condicions de vida a les comunitats i de les estratègies per mantenir la cohesió de la col·lectivitat envers els

perills que l'amenacen de l'interior o l'exterior. Els malgaixos vetllen per mantenir la cohesió social per mitjà d'un conjunt de regles i costums regulats pel *dina*, el *fihavanana* i el *firaisan-kina*, mots que signifiquen l'entesa i l'acord per a tots els aspectes de la vida de la comunitat.

En aquest sentit, el *firaisan-kina* designa les relacions socials que reposen en la confiança, la reciprocitat i la solidaritat, comportaments col·lectius que es comprenen com la base de la vida social comunitària.

El caràcter d'obligatorietat que contenen el *fihavanana* i el *firaisan-kina* es manifesta per mitjà de les regles i les pràctiques que la comunitat assumeix per assolir la cohesió i la solidaritat desitjades.

Al nivell de la família, el mot *fehim-ponenana* designa les relacions de parentiu i el respecte per les regles familiars. Pel *fehim-ponenana* el pare d'un futur espòs dóna un zebú i alguns diners al pare de la noia i el pare del noi rep a la noia a la seva família. L'acció s'anomena *fifampitondrana* (el qui dóna i el qui rep) i es comprèn com la manifestació del respecte pel vincle entre els membres de les famílies i les seves regles internes.

Al nivell de la comunitat, el terme *fiaraha-monina* fa referència a la cohabitació de diverses famílies en un medi convingut, en general amb una mateixa cultura o cultures que s'assemblen, que conviuen seguint regles comunes que s'apliquen a les seves vides i treballs quotidians per a la seva supervivència com a grup. El *fiaraha-monina* es manifesta en les relacions familiars i en les relacions entre veïns, però també s'estén a àmbits territorials més amplis com una regió o a tot el país, ja que es comprèn que es tracta d'un principi que inclou a tothom sense excepció. Es tracta de les regles que tothom ha de respectar per mantenir la unió del grup.

En aquest sentit, el caràcter d'obligatorietat es manifesta també en les obligacions que han d'assumir els membres del grup que no resideixen a la comunitat d'origen, els quals, encara que no visquin al poble, "tenen l'obligació de solidaritat de poble o, més justament, de solidaritat identitària de la localitat" (Ottino, 1998: 298). Il·lustra aquesta idea l'exemple que proposa Ottino sobre les obligacions dels membres no residents a la comunitat al manteniment dels *tata-belona* (canals d'irrigació). El manteniment d'aquests canals i de les sortides d'aigua per a la irrigació dels arrossars s'interpreta com un afer de la comunitat, és a dir, de tots els habitants residents i no residents. Ottino (1998: 298) explica que "malgrat l'expressió *fiaraha-monina* es

tradueix per “aquells que viuen junts”, l’obligació s’estén als no residents<sup>212</sup>. Quan els canals d’irrigació necessiten reparacions costoses, els *fiaraha-monina* s’avisen per tal que contribueixin per xec bancari o enviant els diners per correus. Així, el vincle de *fiaraha-monina* es comprèn com una obligació fruit de la solidaritat identitària entre els membres d’una mateixa comunitat.

D’acord amb Dubois (1938), el respecte per les regles i obligacions de *fiaraha-monina* i *fehim-ponenana* ve donat i s’entén pel fet que “els valors ideals de la societat malgaixa s’articulen en un sistema o escala de valors que provenen dels avantpassats”. Aquesta escala de valors, anomenada *soatavina*, es compon de tres principis fonamentals que articulen les relacions socials entre els malgaixos: el *fihavanana*, entès com el valor suprem, el *tenan’ny olona*, la persona en ella mateixa, i el *fitambarana*, la unió dels *olona*, de les persones com a membres del grup.

D’aquesta manera, el *soatavina* es pot descriure com un conjunt de valors moralment obligatoris que mantenen l’harmonia a la comunitat per mitjà del *fihavanana* i el *firaisan-kina* com a principis morals i del *fehim-ponenana* i el *fiaraha-monina* com a regles obligatòries que vetllen per a la unió i la cohesió del grup. Es tracta, doncs, d’una escala pròpia de valors que és respectada perquè aquests valors provenen i estan proposats pels avantpassats i fomenten la cohesió entre els membres de la comunitat per mitjà de rituals, reciprocitats efectives i obligacions jurídiques.

Juntament amb el *soatavina*, valors o principis morals ancestrals, el *finoana*, la creença en el *Zanahary* (déu) i els avantpassats, apareix com l’altre pilar sobre el qual es construeixen les relacions socials a les comunitats malgaixes.

Com s’ha vist en el capítol 2, la dimensió sobrenatural i el món dels ancestres exerceixen una influència significativa en l’organització social de les comunitats. El *finoana* es manifesta i es fa present per mitjà dels *fady* (tabús) i d’elements materials que simbolitzen la fe, la creença i el lligam amb aquest món sobrenatural.

Les supersticions i tabús apareixen en forma de prohibicions i regles, l’objectiu de les quals és vetllar per a la cohesió del grup seguint els principis ancestrals.

D’altra part, entre els elements materials destaquen el *tatao* i el *tafotona*. D’una banda, com ja hem vist, el *tatao* és un monument commemoratiu als avantpassats davant el qual es duen a terme rituals i juraments col·lectius que posen en relació els vius i els morts, tots els membres de la comunitat. Al mateix temps, el *tatao* representa

<sup>212</sup> Un proverbi malgaix al·ludeix a aquesta idea: *Ny fiaraha-monina, ni dia tsy manana tanimbary, dia ireo no manome vola* (aquells que no resideixen junts, encara que no tinguin arrossars, donen diners).

un recordatori de les regles que no es poden transgredir perquè, en un moment determinat, s'hi ha dut a terme un jurament que ha establert un compromís envers aquests regles, assumides de mutu acord per tota la comunitat<sup>213</sup>.

Els *tafotona*, com s'ha descrit en el capítol 2, contenen, al·legòricament, els bons costums a seguir per a cada domini que protegeixen i són el símbol material de les lleis orals llegades pels avantpassats. Els costums socials i jurídics ens els què es fonamenta l'organització social de la comunitat troben el seu origen en els principis reguladors ancestrals continguts en els *tafotona*.

En aquest apartat hem anat posant de manifest els principis i regles que guien l'organització de les comunitats, els quals apel·len, de manera constant, a la cohesió del grup i a la responsabilitat col·lectiva. En relació a la responsabilitat col·lectiva és necessari parar atenció a les nocions de *fitondrana* i *fanjakana*, dos conceptes que al·ludeixen al govern del poble i al poder.

El mot *fitondrana* prové del radical *mitondra*, que es pot traduir per “ser responsable en grup, la força del grup o la gran responsabilitat” i fa referència a una gestió col·lectiva que porta implícit un principi de solidaritat. Això significa que l'organització social de la comunitat reposa en la responsabilitat compartida per tots els membres del clan, del grup o de la comunitat, una responsabilitat que s'assumeix tan per als actes que afavoreixen la cohesió i la unitat en el grup com pels que comporten un trencament de l'harmonia social.

En els següents apartats s'exemplifica aquest tipus de gestió col·lectiva amb l'exemple del *Firaisana Lovasoa* de Iharanany, una associació local que basa l'organització dels seus membres en una responsabilitat col·lectiva, en el *fitondrana*.

Si bé la política de gestió del *fitondrana* es fonamenta en la responsabilitat de tots els membres, en l'estructura d'aquest sistema igualitari s'hi identifica el *fitondranavoaka*, “el cap visible del grup responsable”. És a dir, la responsabilitat de la bona gestió de la comunitat recau en tots els seus membres però un grup reduït n'assumeix les tasques directives. No obstant cada membre exerceix la seva responsabilitat individual donant lloc al capital social del *Firaisana Lovasoa*, en el sentit que a partir de les relacions socials, els diferents individus contribueixen a la cohesió i desenvolupament del grup per mitjà dels vincles de confiança entre ells, el

---

<sup>213</sup> Sobre els juraments col·lectius en els *tatao* veure Rosés, M. (2011).

compliment de les normes i l'acatament de les sancions (Alberdi, J. i Pérez de Armiño, K., 2000) i, alhora, satisfan les seves necessitats individuals.

Contraposat al *fitondrana*, el mot *fanjakana* es refereix a l'autoritat d'un poder jeràrquic. En l'organització social malgaixa, aquesta jerarquia es veu representada per la relació entre els avantpassats i els vius, membres de la comunitat, on la verticalitat de la relació situa els avantpassats al capdamunt del poder jeràrquic i els membres de la comunitat hi resten supeditats. D'acord amb Giguère (2006:65) quan el *fanjakana* està representat pels avantpassats, “aquest és un poder directriu i omnipresent que exigeix dels vius un nombre de coses a respectar per tal de mantenir la seva bona entesa amb les entitats immaterials”.

Tanmateix, durant l'època dels regnes<sup>214</sup>, com indica Pacaud (2001:61-79), “el terme *fanjakana* va passar a designar també el poder jeràrquic dels monarques (*mpanjaka*) sobre la població”. Des dels inicis de la colonització francesa, el 1896, el mot *fanjakana* va designar el poder colonial francès i a partir del 1960 el de l'Estat malgaix i els poders locals estatals<sup>215</sup>. En definitiva, tot poder que, jeràrquicament, exerceix la seva autoritat sobre la població i els dignataris que personifiquen aquest poder. D'acord amb Jenn-Treyer i Pouzoullic (2006: 10), sota aquesta connotació,

a nivell local, la llei del *fanjakana* es percep com una externalitat que indueix a un afebliment del dret costumari. Una amenaça per a la cohesió de la comunitat, que debilita els mitjans d'organització tradicionals introduint incertesa en la regulació de conflictes i implicant reflexes generalitzats de desconfiança recíproca.

Per contra, quan *fanjakana* s'atribueix als avantpassats, la jerarquia de poder es reconeix de manera immediata i natural, ja que aquests es consideren membres del grup amb un estatus superior acceptat.

D'aquesta manera, quan el *fanjakana* s'assimila al poder de l'Estat, aquest es percep com una imposició externa poc tolerada. El *fitondrana*, en canvi, es concep com l'organització social pròpia, basada en el compromís compartit per tots els membres per procurar la cohesió del grup. I és en aquest tipus d'organització social igualitària,

<sup>214</sup> Per als betsileo de finals del segle XVII fins al 1815. Per als merina del segle XVI al 1896.

<sup>215</sup> En aquest sentit, Raison-Jourde (2005) explica que a Madagascar existeix un *fanjakana ambony* (responsables superiors) i un *fanjakana ambany* (executors locals) i, encara més avall, els *olona* (la gent).



fonamentada en el costum, on prenen sentit els principis morals que acabem de presentar.

Els termes *firaisana* i *fikambanana* suggereixen també la idea d'associació, en el sentit més pràctic del terme. Ambdós mots s'utilitzen indistintament per designar un conjunt de persones que comparteixen una necessitat o uns principis i s'agrupen per conformar una associació destinada a portar a la pràctica unes mateixes idees.

El mot *firaisana*, però, presenta dues accepcions ben diferenciades. El significat original deriva del radical *irai* (un) i al·ludeix al vincle, ja que s'interpreta en el sentit d'unió, de “ser tots un”. La segona accepció del terme dista força del primer significat. Durant la Segona República (1972-1992), les divisions administratives territorials adopten apel·latius malgaixos que substitueixen els termes francesos imposats durant la colonització. El terme *faritany* designa la província i agrupa varis *fivondronana* (prefectures), que es divideixen en *firaisana* (cantons). Els *firaisana* integren, al seu torn, un nombre de *fokontany*. Amb l'arribada de la Tercera República (1992-2009), el *fivondronana* desapareix per donar pas a la Regió i els Departaments, però el terme *firaisana* es manté fins el 1995, quan es reemplaça pel mot Comuna i es distingeix entre Comuna Rural i Comuna Urbana, englobant ambdues varis *fokontany*.

Des que l'Estat s'apropia del terme *firaisana* per designar la unió de varis *fokontany*, la població, en general, deixa de fer ús del terme per evitar possibles equívocs i recorre al mot *fikambanana* per denominar les associacions de persones amb finalitats diverses, tot i que algunes d'elles, principalment a nivell local, opten per conservar el terme, com és el cas del *Firaisana* de Iharanany. Tanmateix, el *fikambanana* no s'ha de comprendre com un sinònim recent del *Firaisana*. D'acord amb Waast (1973: 125), “els *fikambanana* han estat un mode freqüent d'agrupament en els pobles, associant els joves per assegurar l'organització dels funerals o els camperols per l'ajut mutu basat en la reciprocitat”, si bé avui en dia el terme s'associa més aviat a agrupacions amb finalitats concretes o puntuals que afronten noves necessitats<sup>216</sup>.

El *firaisana* i el *fikambanana* al·ludeixen a la cohesió afectiva entre els seus membres, que apliquen les regles de *fiaraha-monina* o del *dina* adoptat de mutu acord en totes les situacions que es requereixen. Tal i com ho manifesta Althabe (2002: 299) “són mots que expressen la comunitat”. De tota manera, d'acord amb Ottino (1963:

---

<sup>216</sup> Per citar alguns exemples: *Fikambanana Fiangonana Kristiana eto Madagasikara* (Associació d'esglésies cristianes de Madagascar), *Fikambanana Miaro Alan'ny Mikea* (Associació per a la protecció del bosc dels Mikea), *Fikambanana Tatsimo* (Associació dels ramaders originaris del sud). Però també els *Firaisana* dels lladres de zebús (comunicació personal de Delphin Andriamarofara, 27/08/2009).

328-329), a vegades el *firaisana* es comprèn com una imposició, que pot ser més o menys acceptada, ja que “existeixen fortes pressions socials per mantenir el *firaisana*, la seva aparença, i els individus se senten obligats a aprovar mesures que no estan disposats a aplicar”. Essent així, l’ajut mutu i el treball comú s’assumeixen com un compromís recíproc ineludible i les accions contràries a les obligacions comunes s’interpreten com una falta envers el grup.

D’aquesta manera, i principalment en les associacions que agrupen diferents clans, la llei de reconciliació es considera un pilar fonamental de les relacions entre els membres, ja que afavoreix la cohesió entre ells aplicant principis jurídics fonamentats en el costum comú. A partir de l’exemple del *Firaisana Lovasoa* de Iharanany, en el següent capítol es detallarà el procediment de reconciliació en la resolució de conflictes segons el costum local.

En els següents apartats s’exposa el recorregut històric del *Firaisana* de Iharanany i es descriuen les característiques i atribucions del *Firaisana Lovasoa*, una associació local fonamentada en el costum que gestiona l’organització social de les comunitats de Iharanany que en són membres.

## **6.2. Precedents del *Firaisana Lovasoa***

L’any 1939, a Ikita, un poble de Iharanany, es va celebrar el funeral per un dels seus veïns. Conforme al costum, la família del difunt s’havia d’ocupar d’allotjar als familiars que venien de lluny a participar en la cerimònia i de preparar els àpats per als tres dies que durava el funeral. Tanmateix, la família del difunt no disposava de carn suficient per a tots els convidats ni casa seva estava preparada per acollir tots els parents llunyans.

Els veïns d’Ikita, veient que la família no havia previst la situació, i per tal de poder oferir un bon funeral al seu conveí, varen estimar oportú fer-se càrrec de la provisió de carn per als àpats i d’allotjar a casa seva els familiars llunyans del difunt.

Un cop acabades les exèquies, el poble d’Ikita es va reunir. La situació esdevinguda en el funeral va fer palesa la solidaritat entre els veïns per afrontar dificultats puntuals, seguint el principi de responsabilitat col·lectiva. Al mateix temps, però, va evidenciar la necessitat de millorar l’organització de la comunitat per tal de prevenir situacions anàlogues en el futur. Partint d’aquesta voluntat comuna es varen

acordar regles d'ajut mutu entre les famílies per als funerals i de provisió d'aliment durant el treballs als arrossars i camps de cultiu.

Aquest acord es coneix com el Pacte d'Ikita de 1939 i en la història oral de Iharanany es considera el primer referent d'associació amb unes regles consensuades pels seus membres.

Tal i com ho expressa Rapierre (08/09/2009), *ray aman-dreny* d'Ikita i una de les persones que va participar en el pacte, l'acord unànimе envers l'adopció del pacte va ser propiciat per l'afecte i la confiança existents entre els veïns:

En aquell temps hi havia Ralenina, Ralouise, Razafindrasoa, Ramavo, Razanabao. Avui Razafindrasoa i Ramavo ja no hi són. Totes aquestes persones s'estimaven profundament i hi havia un vertader *firaisan-kina* entre nosaltres. Per exemple, quan jo recollia el meu arròs d'Ambohit'avaratra, si tenia necessitat d'ajuda per a la collita del meu arrossar ho fèiem plegats. Per exemple, diguem que la collita comença a les 4 de la tarda, doncs treballàvem fins a les 4 del matí següent per acabar-la i transportar-la junts. Era la solidaritat de la gent d'aquí abans. És el *fihavanana* el que ens incita a la gent d'aquella època a fer el pacte en aquell moment i tothom treballa conjuntament.

En relació als funerals, el pacte establia que la comunitat prenia a càrrec tan la seva organització com les despeses que en resultessin. Els veïns, juntament amb la família del difunt, havien de facilitar l'allotjament als familiars llunyans i ocupar-se de proveir els àpats i preparar-los, així com d'habilitar un espai com a refectori.

Pel que fa al treballs als arrossars, la provisió d'aliment va esdevenir obligatòria per a les èpoques de sega, recol·lecció i, principalment, de trasplantament dels plançons, donat que es tracta dels períodes amb més volum de treball durant els quals homes i dones han de dedicar tota la jornada als arrossars<sup>217</sup>.

---

<sup>217</sup> El cultiu de l'arròs es divideix en diferents fases que ocupen tot l'any. En un primer moment es preparen les llavors (*paddy*) i es sembren als vivers (*tenin-ketsa*), que es reguen durant un temps fins que surten els primers plançons. Al mateix temps, els homes condicionen la terra dels arrossars. Es remou cada parcel·la de terra, s'irriga i es rodeja amb dics de sorra per tal que es mantingui l'aigua a un nivell constant. Quan els arrossars ja estan a punt per rebre els plançons, els homes, amb l'ajut dels zebús, deixen que la terra quedi ben enfangada i estovada i l'arrossar totalment aplanat. L'*ombiasy* escull el dia més apropiat per tal que les collites siguin abundants i estiguin protegides de les inclemències del temps. És el moment de trasplantar els plançons a la terra enfangada, un treball que realitzen exclusivament les dones. Uns mesos més tard arriba el temps de la sega i la recol·lecció. Posteriorment, es separen els grans d'arròs de la palla i el *paddy* es posa a assecat en estores de ràfia. Un cop sec, el *paddy* es matxuca per treure la pellofa dels grans, tasques que duen a terme les dones amb l'ajut dels nens.

Rapierre (08/09/2009) explica que durant aquests períodes:

Els homes i les dones treballaven en moments diferents, un dia els homes i l'altre les dones. Per exemple, els homes treballaven amb els zebús i els carros i l'endemà les dones s'ocupaven de la recol·lecció. Però hi ha una excepció a aquesta regla, quan el lloc de treball era molt lluny del poble, homes i dones treballaven junts. Per tal que la gent que estava als camps pogués fer un àpat al migdia es va crear una regla per la qual cada casa, cada família, havia de proporcionar menjar a la gent que treballava al camp, ja que alguns treballs no acabaven fins després que el sol s'amagués. I quan el treball es feia als arrossars del nord d'Ikita, el transport de l'arròs podia durar fins les 4 del matí.

El Pacte establí que a les èpoques de treball més intens als camps, i sobretot durant el trasplantament de plançons, cada família tenia l'obligació d'aportar un *kapoaka*<sup>218</sup> d'arròs als treballadors. La jornada de treball als arrossars gairebé no deixava temps per poder aturar-se a menjar, i encara menys per tornar al poble a fer un àpat. D'aquesta manera, mentre uns es dedicaven al treball, altres els portaven arròs cuit.

Andrianaivo (24/09/2009), *ray aman-dreny* d'Ikita, reflexiona sobre el fet que l'aportació de menjar segueix el mateix principi del *nofon-kena mitam-pihavanana*: “Com que per nosaltres és un compromís de respecte i amistat i no només una qüestió d'ofrena de carn de zebú com pot deixar entendre el mot *nofon-kena*, preniem l'obligació de portar el menjar com un acte de respecte cap als que estaven treballant”<sup>219</sup>.

<sup>218</sup> El *kapoaka* és una mesura habitual als mercats i comunitats rurals de Madagascar. Un *kapoaka* equival a un pot de llet concentrada d'uns 300 ml. i tres *kapoaka* i mig corresponen a un quilogram d'arròs net. Un *kapoaka* d'arròs costa uns 300 *ariary* (dades de l'any 2009) i, en general, una persona menja entre 2 i 3 *kapoaka* al dia. A vegades s'utilitza també una mesura per quantitats més petites, la d'un pot de tomàquet concentrat, amb la meitat de capacitat que el pot de llet. La mesura del pot de tomàquet sol costar uns 100 *ariary*. Veure a l'annex fotografies d'aquestes mesures.

<sup>219</sup> Jacques Philibert Ravaoavy (01/10/09), membre del poble d'Ankafotra, explica que el *nofon-kena mitam-pihavanana* “és una tradició que, avui en dia, es practica principalment quan hi ha una celebració. Tot i així, el propòsit és mostrar un intercanvi d'amistat entre la gent de la comunitat, per això, a banda de les celebracions i rituals, el *nofon-kena* també es manifesta en altres circumstàncies en les que no s'intercanvia carn de zebú. Per exemple, si jo deixo 12.000 *ariary* a Rabe perquè els necessita, ell em torna, tot seguit, 2.000 *ariary* per preservar la nostra amistat, i potser també em dona una mica de carn. Això és el *nofon-kena mitam-pihavanana*”. Les paraules d'Andrianaivo es manifesten en la mateixa direcció: A banda de l'aliment que es proporciona als treballadors dels arrossars, el *nofon-kena mitam-pihavanana* acordat en el Pacte d'Ikita reflexa l'amistat entre els membres de la comunitat, els que estan treballant i els que no.

Si bé l'ajut mutu sempre havia estat present a les comunitats rurals de Madagascar, a l'època del Pacte d'Ikita, la regulació consensuada de les tasques comunes, principalment agrícoles, va ser una pràctica força estesa entre les comunitats rurals malgaixes com veurem a continuació. De comú acord entre els membres de la comunitat s'adoptaven regles per millorar les condicions del treball i el seu rendiment, unes regles que, al mateix temps, reforçaven la consciència de grup en el sentit d'associació, de *Firaisana*, tal i com s'ha exposat a l'apartat anterior. Andrianaivo (23/09/2009) recorda que:

Hi havia un home que es deia Rapasy, que va ser el que va proposar aquest *dina* en el Pacte. En aquella època l'associació estava de moda, per exemple algunes dones cultivaven el cacahuet en una associació. Per això es va decidir de crear l'associació per cultivar l'arròs, ja que és la base de la nostra supervivència<sup>220</sup>. Varem provar. Van ser sobretot Robert i Rossy els que varen animar l'esdeveniment. Com associació que treballava en comú per a la producció d'arròs varem estimar convenient intentar el *kapoabary* (*kapoaka* d'arròs) ja que una vegada allà, als arrossars, s'ha de menjar i estar allà era obligatori. Llavors cadascú estava compromès a portar la seva ració de casa. Una vegada que el treball està fet tothom es dispersava i tornava a casa seva, però menjàvem junts, el menjar de tots. Era així, al principi, aquest *dina*. Una vegada l'arròs estava madur es compartia entre tots, per a cada casa o per a cada persona.

Amb el temps, el Pacte d'Ikita va anar perdent força<sup>221</sup>, tan per motius ideològics com pràctics. Rapière (08/09/2009) al·ludeix al *firaisan-kina* entre els membres promotors del Pacte com la base del mateix, ja que són els vincles d'amistat entre ells

---

<sup>220</sup> Durant la colonització francesa el cultiu del cacahuet va prendre força. Es tractava d'un producte apreciat sobretot quan es transformava en oli. Els francesos varen potenciar el cultiu del cacahuet i això va significar que a varies zones de Madagascar, entre elles part de la província de Fianarantsoa, fos un dels principals cultius. Generalment eren les dones les que el cultivaven i quan Andrianaivo parla del "cultiu del cacahuet en una associació" es refereix al fet que les dones de les zones on es cultivava el producte s'associaven per ajudar-se mútuament per tal de millorar les condicions del treball i el rendiment, sovint a partir d'unes regles consensuades de mutu acord. Coneixent aquestes associacions prèvies, Ikita va decidir fer el mateix amb el cultiu de l'arròs, la seva especialització.

<sup>221</sup> La finalització del Pacte d'Ikita no va es va produir en una data concreta, sinó que progressivament es va anar practicant amb menys assiduitat. Varis membres del poble d'Ikita coincideixen en afirmar que aquest declivi de l'acord es va produir a mitjans dels anys 1950, sense donar-ne una data exacta.

els que fan que “la solidaritat estigui exigida a tothom”, i aquesta solidaritat es tradueix en l’ajut mutu en els treballs agrícoles comuns, objectiu del Pacte.

Per Rapierre (08/09/2009) “quan Razafindrasoa i Ramavo van morir, el *firaisankina* va començar a desaparèixer”, en el sentit que el fort compromís entre els membres fundadors del pacte era el motor del seu bon desenvolupament. D’altra banda, Andrianaivo (24/09/2009) senyala raons de caire més pràctic:

El poble d’Ikita cada vegada era més nombrós i això dificultava els treballs en comú, ja que algunes vegades calia acabar molts arrossars al mateix temps. Quan la sequera dominava i poc després apareixia la pluja no es podia acabar res perquè durant un dia hi havia dos o tres llocs per acabar durant la pluja. A més, també, cada cop es feia més difícil aconseguir menjar per a tots els treballadors. Cada vegada un és més i més pobre. Els pares d’abans assumien tot això, però nosaltres ja no podíem.

No obstant, la voluntat d’aplicar el costum i l’ajut mutu persisteix a Iharanany. I és per aquesta raó que, uns anys més tard, es promou la unió en una nova associació, el *Firaisana*, vinculant alguns pobles amb idees i creences en comú. Tal i com ho expressa Razimbazafy (31/07/2009), “els membres del *Firaisana* són del mateix *tadin-dokanga*<sup>222</sup>, és a dir, comparteixen una mateixa forma de ser i veure les coses”.

En aquest sentit, el *Firaisana* expressa una continuïtat respecte els pactes locals anteriors i alguns dels seus propòsits coincideixen amb els del Pacte d’Ikita, com l’ajut mutu durant els funerals. Tanmateix, l’organització del *Firaisana* presenta dues diferències fonamentals respecte el Pacte d’Ikita: En primer lloc, es crea un estoc comú d’arròs per a les èpoques de carestia. En el cas del Pacte d’Ikita, tan el treball als arrossars com l’aportació dels àpats es realitzava i es distribuïa en comú. En el cas del *Firaisana*, cadascú té cura del seu propi arrossar i de la producció resultant una part es destina a l’estoc d’arròs del *Firaisana*, al qual tots els membres hi tindran dret, particularment durant les èpoques de més necessitat.

En segon lloc, donat que el *Firaisana* uneix a individus de varis pobles de Iharanany, s’estableixen unes regles consensuades que inclouen els principis de regulació de conflictes entre els seus membres. En el cas d’Ikita, el Pacte atenyia només

<sup>222</sup> El *dokanga* és un instrument musical malgaix semblant al violí. L’expressió “ser del mateix *tadin-dokanga*” es pot traduir per “ser de la mateixa corda”, tenir les mateixes idees sobre una cosa.

a una part de l'organització social del poble, la dels treballs agrícoles i la dels funerals. Les regulacions de conflictes entre els seus membres, si bé es duïen a terme a la mateixa comunitat aplicant el costum jurídic local, no estaven integrades com part del Pacte ja que aquest s'ocupava d'altres qüestions. Pel cas del *Firaisana*, unint individus de varis pobles i clans, és indispensable consensuar unes regles per al propi funcionament de l'associació així com per la regulació de conflictes entre els seus membres.

Tot seguit desenvolupem aquestes qüestions en els apartats següents, i en el proper capítol pel que fa referència a la regulació dels conflictes entre els membres del *Firaisana*.

### **6.3. Del *Firaisana* al *Firaisana Lovasoa***

Tal i com s'ha exposat a l'apartat anterior, el Pacte d'Ikita acaba a mitjans dels anys 1950, a raó, principalment, de la impossibilitat d'aplicar-lo. L'aportació d'arròs per als àpats dels treballadors cada vegada és més difícil donat que les famílies compten amb un excedent cada cop més reduït. Tot i així, la voluntat de perpetuar el costum i la necessitat d'ajut mutu condueixen a una nova forma d'organització, el *Firaisana*, que, de fet, “no sorgeix com un canvi sinó, més aviat, com una millora del que ja hi havia. Els costums dels avantpassats també estan a la base del *Firaisana*, les seves regles s'assemblen a les lleis i reglaments d'abans, però el mode d'execució i d'acord és el que els diferencia ja que hom ha portat una mica de millora, sense eliminar el que fa falta” (Ramarisely, 29/09/2009).

Al començament del capítol hem introduït el *Firaisana* definint-lo com una associació, prenent el significat més general d'aquest terme i referint-nos a una agrupació de persones que s'uneixen compartint objectius comuns. Tanmateix, les característiques del *Firaisana Lovasoa* ens fan plantejar la necessitat d'aprofundir en el tipus d'associació a la qual ens estem referint. És per això, que prèviament a presentar el *Firaisana Lovasoa* creiem oportú valorar de manera succinta els models associatius que presenten símils amb el *Firaisana* al·ludint a casos anàlegs d'èpoques distintes i en contextos diferents.

Per les seves característiques podem afirmar que el *Firaisana Lovasoa* pren elements propis tan de les confraries com de les cooperatives.

Pel que fa a les confraries, Martínez Alcubilla (1868:221) les defineix com “les associacions que es formen competentment autoritzades per una finalitat religiosa o per

obres de pietat”. No obstant, d’acord amb Garrido (2006:112), que fa referència a les confraries medievals pesqueres del litoral català, “el món del treball a l’àmbit rural també aprofità el model associatiu proposat per l’església per organitzar-se com a col·lectiu, que Moreno (1999) definí, aquestes germandats professionals, en termes d’identificació grupal, socialment verticals i amb un marcat caràcter corporativista”.

Salrach (2004:526) matisa:

La solidaritat veïnal no necessita la parròquia, els seus clergues o les autoritats municipals per expressar-se. Els veïns ajudaven en el ben morir reconfortant els moribunds en els seus darrers moments, i fent de testimonis en els testaments nuncupatius, i s’ajudaven també prestant-se eines, bestiar i llavors, fent-se crèdits, de vegades sense interessos, i socorrent orfes i vídues.

El *Firaisana Lovasoa*, com veurem tot seguit, duu a terme també aquestes tasques posades ja de manifest en les confraries medievals.

Així mateix, tal i com Salrach (2004:526-527) continua explicant fent referència a les confraries laiques rurals valencianes:

La solidaritat del col·lectiu, que es basava en la confiança mútua, explica també que no sempre les compra-ventes de terres es possessin per escrit, i que aquestes operacions i les de crèdit es fessin preferentment dins la comunitat entre veïns, parents i amics. En moments de dificultat, sobretot amb ocasió de les caresties, els veïns procedien col·lectivament a endeutar-se per poder comprar el cereal tant necessari.

En aquest cas podrem observar també paral·lelismes amb el *Firaisana Lovasoa* en relació a l’ajut mutu entre els seus membres.

Per la seva banda, Alavedra (2006:174) subratlla l’aspecte del jurament en l’ingrés de les confraries laiques medievals així com l’estructura comuna de totes elles:

Les persones que ingressaven al grup, després de la fundació, acceptaven en un jurament, implícit o explícit, les seves constitucions. Bàsicament, les confraries medievals a la Corona d’Aragó seguien unes pautes comunes en la seva constitució; elecció de les seves autoritats, elaboració dels estatuts, regulació de les obligacions, pautes religioses, fraternitat i solidaritat comuna.



De la mateixa manera, ho veurem tot seguit, es procedeix en el *Firaisana Lovasoa* tan per l'ingrés dels nous membres com per l'organització interna.

Per últim, Gallent (1983) incideix en l'estructura dels reglaments interns de les confraries que, com diem, al seu torn, s'assimilen al reglament intern del *Firaisana Lovasoa*. Gallent identifica el reglament de les confraries medievals agrupant-lo en diversos apartats que es refereixen a: l'activitat religiosa, l'activitat benèfico-social, les qüestions administratives i econòmiques, el cos rector, la renovació dels càrrecs, l'administració dels socis, les reunions i les quotes.

Respecte a les cooperatives, aquestes es defineixen com “una associació autònoma de persones voluntàriament reunides per satisfer les seves aspiracions i necessitats econòmiques, socials i culturals comunes per mitjà d'una iniciativa on la propietat és col·lectiva i el poder s'exerceix democràticament” (Declaració de l'Aliança Cooperativa Internacional sobre la identitat cooperativa de 1995, incorporada el 2002 a la Recomanació 193 de l'OIT sobre la promoció de les cooperatives i el 2011 en les directrius de les Nacions Unides procurant crear un context propici per al desenvolupament de les cooperatives).

Segons Worsley (1971:18) les cooperatives “ofereixen suport d'infraestructura als agricultors innovadors així com la socialització per mitjà de la integració vertical”. El mateix autor diferencia entre el que anomena “cooperació en el sentit difús” i “cooperativa moderna” argumentant que la cooperativa sovint és sinònim de divisió del treball, associació o simplement interacció que es converteix en un tipus específic d'organització social basada en la interacció entre l'individualisme i l'altruisme.

Respecte les similituds entre les cooperatives descrites per Worsley (1971:34) i el *Firaisana Lovasoa* cal destacar que aquest autor subratlla el fet que “la cooperativa representa una forma intermèdia entre el col·lectiu pur i la forma tradicional de la família camperola”, raó per la qual els camperols hi troben un atractiu en la mesura que la fan seva i els protegeix. Igualment, en el *Firaisana Lovasoa* hi identifiquem aquesta xarxa d'ajut solidari que va més enllà de la família per bé que li és ben propera en la forma d'organització interna.

D'altra banda, pel que fa al moviment cooperatiu a l'Àfrica, cal subratllar que les cooperatives s'introdueixen en el continent africà a l'època colonial quan “els estats colonitzadors inspiren, encoratgen i creen organitzacions de model cooperatiu” (Noumen, 2008:271). Aquestes cooperatives, a les colònies franceses, s'utilitzen com

“un mitjà per orquestrar la implicació dels camperols en el marc dels plans agrícoles concebuts a un nivell central” (Develtere et al., 2009).

Els estats postcoloniais africans mantenen la cooperativa com una estratègia econòmica nacional. Essent així, d'acord amb Develtere et al. (2009:2) “les cooperatives africanes modernes són fruit de polítiques deliberades de les autoritats inspirades en les experiències internacionals en matèria de desenvolupament cooperatiu”.

Segons indica Noumen (2008:273), en el nou context independent, en relació a les cooperatives, “coexisteixen dues formes d'organització: La primera neix de la resistència a les formes d'organització estatals i és rebutjada pels mecanismes del mercat “oficial”. La segona és un apèndix de les empreses del Nord que té per objectiu únic la reproducció del model importat”. Tanmateix, amb el pas del temps, les cooperatives africanes modernes donen mostres de corrupció, nepotisme i mala gestió, per bé que, igualment, es constata la introducció de noves formes d'organització social a nivell local així com una participació local innegable (Develtere et al., 2009).

A partir dels anys 1980, la major part de les cooperatives africanes tenen per objectiu la reducció de la pobresa i en els anys 1990 algunes esdevenen grups de pressió per obtenir ajuts o subvencions nacionals amb la finalitat principal d'afavorir les iniciatives de desenvolupament rural (Develtere et al., 2009).

Com veurem tot seguit, el *Firaisana Lovasoa* neix com una alternativa local en relació a l'organització social i econòmica de les comunitats que el conformen sense que aquesta es pugui considerar en contraposició frontal a l'organització social estatal, per bé que en alguns aspectes es pot contemplar també com una forma de resistència als modes d'organització estatals de les comunitats rurals.

Així mateix, és necessari considerar que en el *Firaisana Lovasoa* també es pren en compte l'aspecte vindicatori, que es fa visible i es manifesta en el *dina* del *Firaisana* i quan aquest actua, quan aplica el *dina* en la resolució de conflictes com explicarem àmpliament en el capítol posterior. I, finalment, resta destacar el fet que el *Firaisana Lovasoa* no és ni un clan ni un llinatge, sinó que n'agrupa varis tot i que presenta una base clànica fonamentada en les relacions d'amistat entre els clans que en són membres.

El 2 d'abril de l'any 2000, els *ray aman-dreny* dels diferents pobles units pel *Firaisana* assisteixen a la convocatòria d'una gran reunió que té lloc al poble d'Ikita. Aquesta reunió comporta tres canvis significatius per al *Firaisana* de Iharanany:

En primer lloc, el *Firaisana* passa a anomenar-se *Firaisana Lovasoa*<sup>223</sup>. Un dels seus membres, que aleshores ocupava el càrrec de President del *Firaisana*, va proposar anomenar-lo *Firaisana Lovasoa* amb l'objectiu de subratllar la importància del llegat dels avantpassats: “Vaig voler anomenar-lo així per fer honor a l'herència dels avantpassats ja que *lova* vol dir herència i *soa* significa el bé, així doncs, la bona herència dels avantpassats, gràcies a la qual encara avui estem units” (Daniel Randrianandrasana, 08/08/2009). La iniciativa del canvi de nom va ser acceptada per tots els membres ja que “el nom pot canviar però des que els *ray aman-dreny* han estat aquí sempre hi ha hagut solidaritat. El *Firaisana* es va crear fa molt temps, l'hem heretat dels nostres avantpassats i ara és el *Firaisana Lovasoa*” (Rakoto, 16/08/2009).

En segon lloc, les regles del *Firaisana* es posen per escrit. S'elabora un text<sup>224</sup> en el qual s'estableix que el *Firaisana Lovasoa* es comprèn com el govern d'una família -fonamentat en la solidaritat i l'amistat entre els seus membres- que té per objectiu l'aplicació del costum dels avantpassats. Així mateix, s'estipula un pla de repartició de diners i d'arròs per als membres de l'associació tan per a les situacions de sinistre com pels rituals conjunts.

D'altra banda, el text fa constar que el *Firaisana Lovasoa* agrupa membres de 7 pobles del *fokontany* de Iharanany Est que pretenen treballar units, per tal d'ajudar-se mútuament en casos de necessitat, seguint el costum dels avantpassats. Els 7 pobles que conformen el *Firaisana Lovasoa* són Soanitsiriana, Ambodiharana, Ikita, Ankafotra Atsinana<sup>225</sup>, Ankafotra Andrefana, Amporona Atsimo i Amporona Avaratra<sup>226</sup>.

En tercer lloc, el *Firaisana Lovasoa* es legalitza com associació a les instàncies competents: el *fokontany* de Iharanany Est i la Comuna de Talata Ampano.

Per aquest fet, se li reconeix el dret de poder regular en primera instància els afers dels seus membres, sempre i quan aquestes regulacions no entrin en contradicció amb les lleis de l'Estat de dret malgaix. En cas de regulació de litigis entre membres del *Firaisana* cal entregar un escrit del procediment al *fokontany* de Iharanany Est.

En aquest apartat, amb l'objectiu d'analitzar el funcionament del *Firaisana Lovasoa* a partir de l'any 2000, es descriuran els principis i les regles que estructuraran la

---

<sup>223</sup> Les informacions que es presenten sobre el *Firaisana Lovasoa* s'han obtingut per mitjà d'entrevistes als seus membres així com a partir del text on s'estableixen els seus estatuts. Veure a l'annex el text dels estatuts del *Firaisana Lovasoa*.

<sup>224</sup> Estatuts del *Firaisana Lovasoa*.

<sup>225</sup> Atsinana: Est, Andrefana: Oest, Atsimo: Nord, Avaratra: Sud

<sup>226</sup> Els clans principals o cèlebres d'aquests 7 pobles són: zazamena, zafindraraoto i seva. Veure en el capítol 5 l'atribució dels clans de Iharanany.

seva organització interna així com les tasques que desenvolupen els seus membres dins l'associació.

### 6.3.1. Objectius del *Firaisana Lovasoa*

El *Firaisana Lovasoa* es proposa dos objectius principals: En primer lloc, vetllar per a la unió dels seus membres i, en segon lloc, protegir els seus interessos comuns. Ambdós propòsits es troben estretament vinculats, ja que per tal de preservar els interessos comuns la unió dels membres és indispensable. Aquesta unió es materialitza en l'ajut mutu “i sempre es fan coses en comú, els membres treballen junts, fan celebracions i festes rituals junts i, sobretot, s'uneixen i s'ajuden en la malaltia i quan hi ha un difunt, que tothom està de dol” (Daniel Randrianandrasana, 05/09/2009). Així mateix, la unió entre els membres del *Firaisana Lovasoa* també posa de manifest la unificació davant els altres i reforça la cohesió interna de l'associació. Essent així, en els estatuts es fa constar que el *Firaisana* es crea per:

1. Millorar la vida dels seus membres.
2. Recolzar i impulsar els principis de solidaritat i amicitat en una organització fonamentada en el *fitondrana*.
3. Procurar la protecció i la seguretat de les comunitats membres.
4. Vetllar pel desenvolupament de les comunitats i propiciar el treball comú.
5. Prendre a càrrec els problemes dels seus membres, especialment en els moments de dol.
6. Reforçar la capacitat de producció agrícola i ramadera i cercar mercats per a la distribució de la producció.

D'altra banda, per als membres del *Firaisana*, un dels interessos comuns més important és el de simplificar els possibles imprevistos gràcies a l'organització col·lectiva i al fet de treballar plegats. En aquest sentit, Rasabotsy (22/08/2009) opina que:

El *Firaisana Lovasoa* va ser creat sobretot “per preveure els imprevistos en el proveïment d'aliment, ja que algunes vegades els cultius no són suficients per tot l'any, segons les necessitats que s'hagin tingut. El *Firaisana* sorgeix per ajudar a aquells que no tenen res o que no en tenen suficient per acabar l'any, per això s'ha volgut crear una xarxa comunitària, per tenir sempre algunes coses a prendre quan n'hi ha

necessitat. A més, aquesta manera que tenim d'organitzar-nos afavoreix la solidaritat de la gent del *Firaisana*.

Rasabotsy es refereix principalment a la temporada de carestia<sup>227</sup>, que precedeix al temps de la nova recol·lecció. Durant aquest període, les comunitats rurals de Madagascar es veuen obligades a cercar recursos monetaris per tal d'aconseguir aliment, ja que el producte de consum de la recol·lecció de l'any anterior s'ha exhaurit, les reserves dels graners estan esgotades i encara no ha començat la nova collita. En aquest moment, la baixa oferta afavoreix l'especulació i dificulta notablement l'accés als productes de primera necessitat. Per aquest motiu, a l'època de la recol·lecció, quan el preu dels productes és més baix, els membres del *Firaisana Lovasoa* aporten una part de les seves collites d'arròs per conservar-ho en estoc i poder-ho compartir, entre les famílies membres, durant el període d'escassetat; o també per fer-ne ús en els funerals i altres cerimònies col·lectives organitzades pel *Firaisana* tal i com s'explicitarà més endavant en aquest mateix apartat.

### 6.3.2. Drets i deures dels membres del *Firaisana Lovasoa*

Totes les persones filles dels pobles que conformen el *Firaisana Lovasoa* poden esdevenir-ne membres, sempre i quan siguin majors de 15 anys i sense límit d'edat superior. L'únic requeriment ineludible fa referència al compromís que assumeix cada membre de respectar les regles del *Firaisana* ja que

per tal que un *Firaisana* sigui un *Firaisana* hi ha regles que s'imposen. I les hem assumit, de mutu acord, perquè creiem que són les més apropiades per nosaltres, les regles dels nostres avantpassats. Per això, quan algú força les regles, el *Firaisana* es retira i no serà acceptat de nou fins que no mati un zebú en forma de perdó per restaurar la solidaritat heretada dels nostres avantpassats (Rakotozafy, 03/09/2009).

En aquest sentit, el fet que la persona tingui la mateixa “ona” que el *Firaisana* i comparteixi els principis d'organització social fonamentats en els costums dels

---

<sup>227</sup> La durada d'aquest període varia segons el lloc i les condicions climàtiques i depèn sobretot de la qualitat de l'estació de pluges precedent.

avantpassats i el *fihavanana*<sup>228</sup> donarà lloc a un compromís sincer amb el *Firaisana* i els altres membres que en formen part. Tal i com ho manifesta Razimbazafy (31/07/2009):

Els membres del *Firaisana* compartim una mateixa ideologia per afrontar els bons i els mals esdeveniments perquè els que hem fet el *Firaisana* som gent que tenim la mateixa manera de veure les coses. La gent del *Firaisana* respectem la cultura dels nostres avantpassats i la solidaritat entre nosaltres és més forta que cap altra cosa. Volem preservar la cultura dels clans de Iharanany i tot el que fem en el *Firaisana* ho fem segons ens han ensenyat els *ray aman-dreny* i els avantpassats<sup>229</sup>.

Tots els membres del *Firaisana Lovasoa*, tan els que viuen a Iharanany com els que tenen la seva residència fixada fora de les comunitats, han d'assumir les regles del *Firaisana* com una obligació de solidaritat, una solidaritat identitària tal i com ho expressa Ottino (1998)<sup>230</sup>. En aquest sentit, en els estatuts del *Firaisana* hi consten els drets i els deures per a uns i altres membres, disposant les següents regles per als membres residents a Iharanany:

1. Tothom té el mateix dret a dirigir el *Firaisana*.
2. Tots els membres tenen dret a expressar les seves opinions.
3. Els membres han de cotitzar al *Firaisana*.
4. La cotització cal fer-la efectiva del 30 de març al 30 d'abril.
5. A partir del 30 d'abril es dona per tancat el termini de pagament.
6. Tots els que han cotitzat tenen dret a prendre provisions.
7. És obligatori realitzar els treballs designats pel *Firaisana*.
8. Anualment cal que tots els membres signin el llibre de registre del *Firaisana*.
9. Les persones que es troben fora de la llei no poden ser membres del *Firaisana*.

<sup>228</sup> En aquesta mateixa direcció, Gintburger (1983: 425) afirma que “la preocupació principal de les comunitats rurals malgaixes és fomentar el *Firaisana*, la unió. I amb aquesta finalitat cal que les decisions sobre els assumptes del grup es prenguin per unanimitat, ja que la divisió entre una minoria i una majoria es considera fatal per al grup”.

<sup>229</sup> Els estatuts del *Firaisana Lovasoa* estableixen que l'associació la integren els 7 pobles citats abans. Com ho expressa Razimbazafy, els membres d'aquests pobles comparteixen la voluntat de seguir les regles imposades en el *Firaisana Lovasoa*. Per això, quan un membre es mostra contrari a assumir-les, queda exclòs del *Firaisana*. D'aquesta manera, alguns membres dels pobles associats en el *Firaisana Lovasoa* poden no participar-hi, per voluntat pròpia o per exclusió. D'altra banda, cal subratllar el fet que altres pobles del *fokontany* de Iharanany Est també s'agrupen en associacions semblants al *Firaisana Lovasoa*, seguint els seus propis principis assumits de mutu acord. El fet que el *Firaisana Lovasoa* l'integrin els 7 pobles citats obeeix a que, com ho manifesta Razimbazafy, siguin de la “mateixa ona”, és a dir, que comparteixin una tendència concreta en la interpretació i vivència dels costums i ho apliquin en el sí del *Firaisana*.

<sup>230</sup> Veure pàgina 230.

10. Qui roba al *Firaisana* ha de pagar tres vegades el valor de la cosa robada.

I les següents regles per als membres que no resideixen a Iharanany:

1. Tots els fills dels pobles membres del *Firaisana* tenen l'obligació de cotitzar.
2. Aquells que no cotitzen no poden gaudir dels mateixos drets.
3. Els membres amb residència fora de Iharanany també han d'obeir les regles.
4. El termini de cotització és el 30 d'abril.
5. A partir del 30 d'abril es dona per tancat el termini de pagament.
6. Només es pot efectuar el pagament de la cotització amb arròs.
7. Cal emetre un rebut per cada cotització cobrada.
8. Quan hi ha un funeral cal aportar una quantitat d'arròs al *Firaisana*.
9. Quan hi ha un funeral cal donar 2000 *ariary* a la família del difunt.
10. El president del *Firaisana* donarà l'ordre de començar els preparatius pel funeral d'un difunt no resident sempre i quan en rebí l'avís, si no és el cas no s'iniciarà cap tràmit.

Les cotitzacions anuals de cada membre varien segons tinguin o no la seva residència a Iharanany i la seva categoria dins el *Firaisana Lovasoa*. Essent així, per als membres residents a Iharanany: els *ray aman-dreny* homes aporten 1 *vata*<sup>231</sup> i 1.000 *ariary*, les *ray aman-dreny* dones (*ampela*) 1 *fahefany* i 500 *ariary*, els pares de família i els joves solters de 25 a 35 anys contribueixen amb un *vata* i 500 *ariary*, els nois joves de 15 a 20 anys donen un *fahefany* i 200 *ariary* i les dones vídues, solteres o joves aporten 1 *fahefany* i 200 *ariary*. Per als membres no residents a Iharanany: els *ray aman-dreny* homes donen 1 *vata* i 2.000 *ariary*, els pares de família i els joves solters de 25 a 35 anys 1 *tapavata* i 1.000 *ariary*, els nois joves de 15 a 20 anys aporten 1 *fahefany* i 400 *ariary* i les dones contribueixen amb 1 *fahefany* i 400 *ariary*.

D'altra banda, el *Firaisana Lovasoa* atorga les següents quantitats als seus membres:

1. Per aquells que han de ser hospitalitzats:
  - 3.000 *ariary*.
  - Durant l'*havaratana* (estació de sembra) se'ls dona un *vata* d'arròs.

---

<sup>231</sup> Un *vata* equival a 140 *kapoaka* (40 quilograms d'arròs), un *tapavata* és mig *vata*, per tant, 70 *kapoaka* (20 quilograms d'arròs). I un *faefany* equival a un quart de *vata*, és a dir, 35 *kapoaka* (10 quilograms d'arròs).

2. Per aquells que duen a terme un matrimoni tradicional fora de Iharanany o moren fora de Iharanany:
  - 2.000 *ariary*.
  - 7 *vata* d'arròs.
3. Pel naixement d'un fill:
  - 1 *fahefany* d'arròs.

Tal i com s'ha exposat, el *Firaisana Lovasoa* basa la seva organització en el *fitondrana*, una responsabilitat compartida per tots els membres que porta implícita la pràctica de la solidaritat, assumida per cadascú com una obligació moral envers el grup.

En aquest sentit, en tant que membre del *Firaisana Lovasoa*, la responsabilitat de cadascú envers els deures a complir es comprèn com una obligació ineludible, una responsabilitat obligada o imposada en benefici del col·lectiu. La infracció de les regles s'interpreta com una falta cap al grup que pot conduir, en cas de no retractar-se, a l'exclusió del membre. Aquesta situació s'intenta evitar a tota costa, ja que formar part del grup és fonamental per l'individu.

En les associacions locals com el *Firaisana Lovasoa*, la pràctica de la solidaritat i del *fihavanana* es fa palesa, en part, en les obligacions econòmiques, tal i com s'observa en les regles referents als drets i deures dels membres del *Firaisana*, que estableixen les cotitzacions que han d'abonar els membres i les percepcions del fons comú a les què tenen dret per als casos estipulats.

A l'àmbit rural malgaix són nombrosos els casos de famílies que s'endeuten per tal de complir amb les obligacions envers el grup i no ser-ne exclosos. D'aquesta manera, la pràctica de la solidaritat, del *fihavanana* o del *firaisan-kina* pot comportar conseqüències contradictòries per alguns individus o famílies que no poden assumir les obligacions però tampoc negar-s'hi ja que això significa l'exclusió del grup.

Amb l'objectiu de no desestabilitzar econòmicament els membres així com d'evitar el risc de desacatament de les regles, el *Firaisana Lovasoa* cerca alternatives per tal que l'organització que es proposa sigui econòmicament sostenible. Així, s'estableixen les cotitzacions tenint en compte el poder adquisitiu de cada grup d'edat, es procura que l'estoc comú d'arròs obtingui un excedent anual i s'aplica la prudència en l'organització de celebracions festives, les quals, econòmicament, corren a càrrec de la família que desitja organitzar-les. Respecte les iniciatives econòmiques del *Firaisana*, Ramarisely (29/09/09) -membre *ray aman-dreny*- s'expressa en els següents termes:



Avui en dia avancem cap al desenvolupament i aquest avenç pot fer mal a la nostra cultura de base? Si, perquè la terra no s'eixampla i el poble creix. Llavors hom ha parat de compartir, menys en l'estoc, el rendiment de cada un. El principi del *Firaisana* no pot canviar més, però si aportar millores, i és el que fem, per poder continuar.

No obstant, algunes persones no troben un benefici prou satisfactori en aquest tipus d'organitzacions com el *Firaisana*. Reflectint el present de les comunitats rurals malgaixes, irrompudes pels canvis que impliquen el desenvolupament i el capitalisme, el *Firaisana Lovasoa* presencia canvis d'actitud i de respecte envers el costum i els principis morals llegats pels avantpassats, particularment per part dels membres més joves. Per exemple, Jaques Philibert Ravaoavy (01/10/09), un jove membre del *Firaisana*, afirma que:

Nosaltres els joves hem de guardar sempre els costums que existeixen al *Firaisana*, passi el que passi, però és cert que hi ha moltes coses que han canviat aquí. Abans, el *Firaisana* estava ben desenvolupat, però després de l'aparició de la modernització tot ha canviat. Per exemple, actualment comença a ser realment difícil demanar a la gent de fer treballs per millorar el *Firaisana*. Conec molts altres llocs on la gent efectua treballs en comú només quan hi ha funerals, però quan es tracta de treballs per millorar el *Firaisana* en general no estan motivats per fer-los. Aquí encara no està passant excessivament, però passa. La cultura no té el mateix pes que abans.

Així mateix, els *ray aman-dreny* més ancians observen com el respecte pels costums i per ells mateixos es desdibuixa progressivament en els més joves. Rapierre (10/09/2009) ho manifesta com segueix:

Si la gent d'avui fos sàvia jo no hauria de treballar més. En tant que *ray aman-dreny* jo hauria de restar aquí, simplement, i menjar els àpats ben preparats per mi. He tingut molts fills aquí al poble que podrien tenir cura de mi, però no és el cas. Els joves no respecten els seus deures cap als *ray aman-dreny*. Jo puc donar molts consells a la gent, però molts ja no se'ls escoltaran perquè ells pensen que no tenen necessitat dels meus

consells i que tots són *ray aman-dreny*<sup>232</sup>. El problema, però, és que les persones que ja són grans<sup>233</sup> es pensen que ja han adquirit el coneixement requerit per ser un *ray aman-dreny*. Però, per exemple, el nét de Rajeau, jo li he dit: Per què no li mostres el camí recte al teu nét? Però ell no ha volgut escoltar res, llavors jo no puc fer més.

Malgrat tot, associacions com el *Firaisana* permeten la divulgació dels coneixements dels *ray aman-dreny* i l'estima pel costum propi i, per tant, la continuïtat dels costums dels avantpassats, encara que adaptats al context permanentment canviant.

### 6.3.3. Categories dels membres del *Firaisana Lovasoa*

Per tal de procurar el bon funcionament del *Firaisana Lovasoa* i per dur a terme, de manera organitzada, les diferents tasques de les què s'ocupa, el *Firaisana Lovasoa* s'estructura partint d'un principi de responsabilitat compartida pel qual tots els membres assumeixen els seus rols i les tasques que els corresponen segons la jerarquia que estableix l'edat o la seva categoria de *ray aman-dreny*. De la mateixa manera, com associació, compta amb un consell, escollit per majoria, encarregat de dirigir el *Firaisana*.

El consell directiu està format per un president, un vice-president, un tresorer, un responsable de material, un responsable de registre, el comitè de l'arròs i un consell assessor permanent format per *ray aman-dreny* dels diferents pobles.

El president, que s'escull cada quatre anys per votació, s'ocupa de dirigir les celebracions, els funerals i els treballs comuns assignant les tasques a cada membre, assistit per la resta de membres del consell. Igualment, per als casos de regulació de conflictes és l'encarregat de gestionar els preparatius necessaris pel ritual de conciliació. Segons Jean Baptiste Razimbazafy (23/09/09), president del *Firaisana Lovasoa*<sup>234</sup>:

El president del *Firaisana* ha de ser un home savi, adult, bon coneixedor del costum i, sobretot, respectable perquè si no ets respectable els membres no t'escoltaran. Ha de ser neutral també, en tots els casos. Per tal que el *Firaisana* funcioni correctament cal un home ben apropiat i que

<sup>232</sup> Quan Rapiere utilitza el mot *ray aman-dreny* ho fa donant-li el significat de savi.

<sup>233</sup> Rapiere és un *ray aman-dreny lohaholo* de 90 anys i quan parla de persones grans es refereix a aquells *ray aman-dreny* més joves que ell però considerats grans.

<sup>234</sup> Razimbazafy va assumir el càrrec de president del *Firaisana Lovasoa* l'any 2007.

tingui l'edat requerida<sup>235</sup>, i ben conegut per tota la comunitat, ja que cal que tothom et conegui, si no, no sereu autoritari. I com que s'escull per votació, si no ets ben conegut i respectat per tots no seràs mai escollit. Has de respectar bé les regles i la saviesa dels avantpassats, donant exemple, sinó el *Firaisana* serà un veritable bordell.

La resta de membres del *Firaisana Lovasoa* s'organitzen jeràrquicament a partir del criteri de l'edat i els *ray aman-dreny* ho fan segons la seva categoria.

El *Firaisana Lovasoa* compta amb uns 50 *ray aman-dreny* dividits en les següents categories<sup>236</sup>: *lohaholo* (homes i dones de més de 60 anys), *toteny* (homes de 50 a 60 anys), *zoky* (homes de 40 a 50 anys) i *ampela* (dones de 40 a 60 anys).

Els *ray aman-dreny lohaholo* són els més ancians, considerats els més respectables i els responsables de transmetre els costums i mantenir la saviesa dels avantpassats. Daniel Randrianandrasana (19/08/2009) afirma que “nosaltres considerem els *lohaholo* com el *vovonana*, el sostre de la casa, el més alt i destacat, el més important que tenim. Són els caps, com Rapierre, Rakotozafy o Razapaul”. Essent així, els *lohaholo* no participen mai en els treballs comuns del *Firaisana Lovasoa* i, a partir dels 60 anys, la seva assistència a les reunions deixa de ser obligatòria. Tanmateix, la seva experiència es té en compte per a totes les decisions rellevants del *Firaisana Lovasoa* i la seva opinió s'entén com “la última paraula”, en particular en els casos de conciliació en els quals no s'aconsegueix arribar a una conclusió satisfactòria per totes les parts.

Per la seva part, els *ray aman-dreny toteny* tenen el deure d'assistir a les reunions del *Firaisana* i anotar el nom de tots els assistents. Així mateix comuniquen les decisions acordades per a les situacions plantejades a reunions prèvies i s'ocupen de calcular la quantitat d'arròs necessari per als actes rituals i de comunicar-ho al comitè encarregat de l'estoc d'arròs.

Durant la preparació dels rituals i cerimònies organitzats pel *Firaisana*, els *ray aman-dreny toteny* s'ocupen d'oficiar tots els actes: recitar els *kabary*, el *soatsa*

---

<sup>235</sup> Quan Razimbazafy parla d'edat requerida no es refereix a una franja d'edat concreta, sinó al fet que el president del *Firaisana Lovasoa* ha de tenir prou maduresa i coneixements com per poder dirigir-lo correctament. Normalment, l'edat dels presidents del *Firaisana* oscil·la entre els 40 i els 60 anys.

<sup>236</sup> Aquestes categories no són exclusives de l'organització del *Firaisana Lovasoa* sinó que es tracta de les categories en les què tradicionalment s'agrupen els *ray aman-dreny*.

(repartició ritual del zebú) i el *tso-drano* (benedicció), organitzar el sacrifici dels zebús per als àpats i donar la benvinguda als convidats.

D'altra banda, els *toteny* han de complir amb l'obligació de conèixer els costums, les regles dels avantpassats i els secrets de les tombes. Per aquest motiu, entre les tasques que desenvolupen en el *Firaisana* destaca la d'assistir a les reunions de conciliació en cas de litigi entre els membres i prendre les decisions sobre cada cas. Igualment, en cas de discussió o desacord entre els membres del *Firaisana*, els *toteny* són els encarregats de prendre i emetre una decisió concloent.

Els *ray aman-dreny zoky* s'ocupen de planificar i dirigir els treballs comuns i d'organitzar als membres més joves del *Firaisana* durant les festes i funerals en les tasques d'espellar els zebús, dividir les parts dels animals abatuts, emmagatzemar i coure la carn, anar a buscar llenya així com de la direcció dels *iraka* (missatgers).

Durant les cerimònies es responsabilitzen també de dirigir als nois joves en la distribució de l'arròs i la carn per als *ray aman-dreny toteny* i *lohaholo*. Igualment, s'encarreguen de portar les pertinences de la núvia a la casa de l'espòs quan es celebra un matrimoni tradicional entre membres del *Firaisana*. El seu rol principal, però, és el de realitzar els *kabary* d'introducció de les festes i del *fitatahana*, el *kabary* (discurs) d'agraïment als avantpassats abans de començar els àpats de les festes i funerals.

I, finalment, les *ampela* s'encarreguen de dirigir les tasques de les altres dones més joves en els treballs agrícoles en comú, en la preparació dels àpats per a les cerimònies i en la gestió dels materials del *Firaisana*. Els treballs de direcció fan referència a la tria de l'arròs, la designació i supervisió de les dones encarregades de coure l'arròs per les festes i funerals i de la preparació de les cases per tal de poder acollir als convidats. En els funerals es responsabilitzen de vetllar al difunt, de construir el taüt i de procurar que no hi hagi problemes durant l'acte ritual.

Com a mostra d'agraïment per les tasques desenvolupades, els *ray aman-dreny* del *Firaisana Lovasoa* reben, un cop a l'any, una quantitat estipulada d'arròs segons la seva categoria i 1.000 *ariary*. Els *toteny* perceben 1 *vata*<sup>237</sup> (uns 40 quilograms d'arròs), els *zoky* reben un *tapavata* (uns 20 quilograms d'arròs) i les *ampela* 1 *faefany* (uns 10 quilograms d'arròs). Per als *ray aman-dreny lohaholo* no existeix una quantitat fixada d'arròs ja que “ells són els caps, no cal que facin res, ni que participin a les reunions,

---

<sup>237</sup> Tal i com s'ha explicat, el *vata* és una mesura per l'arròs. Tanmateix, aquests *vata* repartits entre els *ray aman-dreny* cal interpretar-los des d'una perspectiva simbòlica, representant l'expressió material de l'agraïment cap al seu treball en el *Firaisana Lovasoa*.

per tal que se'ls pugui donar un *vata*. La gent els hi dóna com ho faria un fill amb un pare, quan en tenen necessitat. Això és el respecte pels *lohaholo*” (Daniel Randrianandrasana, 07/09/2009).

La resta de membres del *Firaisana Lovasoa* es distribueixen en les següents categories: Pares de família que encara no tenen el rang de *ray aman-dreny*, joves solters de 25 a 35 anys, joves de 15 a 25 anys (que no estudiïn), dones vídues o solteres i dones joves de 15 a 35 anys.

Els membres joves del *Firaisana Lovasoa* tenen l'obligació d'educar-se, d'exercir la solidaritat i de respectar a tothom. Tal i com ho expressa Jaques Philibert Ravaoavy (15/09/2009):

Els pares de família i els homes joves ens encarreguem, primerament, de seguir les ordres donades pel president del *Firaisana Lovasoa* o els *ray aman-dreny*. En segon lloc, efectuem els treballs per ajudar a la gent, per exemple, quan una persona mor ajudem a la família a preparar tot el que cal, quan hi ha un malalt si calen medicines es van a buscar. I en tercer lloc, realitzem els diferents treballs del *Firaisana*, en els enterraments, a les festes, als treballs en comú o al camp. Nosaltres som com nens, estem aprenent a practicar la solidaritat en el *Firaisana*.

Els treballs concrets per als pares de família i els homes joves del *Firaisana*, d'acord al que s'especifica en els estatuts, consisteix en: vetllar per a la seguretat dels pobles realitzant tasques de vigilància, treballar en els camps comuns i condicionar els camins, fer l'*iraka* en les defuncions, ocupar-se de portar llenya als pobles, construir el refectori per a les celebracions organitzades pel *Firaisana*, repartir els àpats, portar a cada llar membre la part corresponent d'arròs per a les festes o els funerals i obrir i tancar les tombes en els rituals funeraris.

Com ho esmentàvem abans, les dones joves obeeixen les directrius de les *ampela*, principalment en relació als aspectes més materials del *Firaisana*, per exemple, “la cura dels estris comuns per la cuina que s'utilitzen a les celebracions i festes rituals. També ens encarreguem de la preparació dels àpats comuns i les noies joves més fortes s'ocupen d'anar a buscar l'aigua o picar l'arròs” (Nirina, 20/09/2009). Tal i com ho estableixen els estatuts, les tasques de les dones joves en relació al treball comú fan referència a plantar l'arròs, netejar l'arròs recollit i picar-lo (*paddy*).

D'altra banda, el *Firaisana* reserva 9 *vata* de l'estoc d'arròs a repartir entre aquells membres que durant l'any s'han de desplaçar-se fora de Iharanany per assistir a una celebració o un funeral. En aquests casos se'ls dona una quantitat de diners, segons la llunyania, per tal de pagar el desplaçament i una part dels 9 *vata* reservats segons la natura de l'esdeveniment.

#### 6.3.4. Funcions del *Firaisana Lovasoa*

Hem observat que els membres del *Firaisana Lovasoa* treballen conjuntament i es presten ajut mutu en les circumstàncies en les què és necessari. No obstant, l'organització en comú es porta a terme principalment davant tres circumstàncies concretes: Les reunions del *Firaisana*, l'administració de l'estoc d'arròs i les cerimònies rituals.

Les reunions del *Firaisana* es distingeixen en dos tipus: les grans reunions i les petites reunions. Hi participen tots els membres -homes i dones- a excepció, com ja s'ha mencionat, dels *ray aman-dreny lohaholo*, que no en tenen l'obligació. Tothom té el dret d'exposar-hi les seves idees i propostes i, en el cas que calgui, emetre el vot, "perquè cal tenir les idees de cadascú per tal que el *Firaisana* pugui anar millorant. Els *ray aman-dreny* dirigeixen el *Firaisana* però la responsabilitat no és només per a ells, és per a tothom, pel grup" (Rajean, 12/09/2009).

Segons Rakoto (11/09/09) "les petites reunions són això, reunions; però la gran reunió és la festa ritual, el balanç del passat i del futur. I és un ritual per nosaltres, on es comparteix amb cada membre un *kapoaka* d'arròs i la carn de zebú per menjar-lo plegats". Donat que un dels objectius principals del *Firaisana Lovasoa* és proveir la solidaritat entre els seus membres, les regles del *Firaisana* estableixen que cal fer un àpat conjunt cada any nou que comença, després de la gran reunió. A més, al finalitzar la trobada cada llar té dret a un *tapavata* d'arròs.

La gran reunió -excepcionalment dues- es convoca amb l'objectiu de fer balanç de les despeses i de tots els esdeveniments que han succeït al *Firaisana* durant l'any. A la gran reunió s'acostumen a tractar les qüestions que es consideren més determinants per a l'organització interna del *Firaisana*, encara que la problemàtica concreta ja s'hagi resolt en una petita reunió. Els assumptes més habituals fan referència, en primer lloc, a les propostes d'alguns membres sobre la inclusió de noves idees o regles o a la modificació de les regles existents. A tal efecte, primer es recorda el reglament a tots els assistents i un *ray aman-dreny* recita de memòria les regles per fer-les saber a tothom.

Després s'exposa la nova proposta i es sotmet a votació perquè "això no és només el president el que ho ha de decidir, sinó tothom conjuntament. És com la democràcia, fem votacions per a cada llei proposada i aixequem la mà per opinar" (Daniel Randrianandrasana, 10/09/2009). Per tal de poder adoptar una nova regla o una nova iniciativa és necessari obtenir el consens de  $\frac{3}{4}$  parts dels membres. Randrianandrasana (10/09/2009) explica també que

l'inventari de la reunió anual és útil per saber què cal fer l'any vinent. Només es donen idees i si és bo afegir-les s'afegeixen. Els estatuts acostumen a canviar quan en un mateix any hi ha molts esdeveniments, si hi ha imprevistos, si hi ha problemes, perquè si n'hi ha significa que cal revisar les regles del *Firaisana* per trobar una altra solució. Sobretot canviem les regles si no ens han arribat els diners en comú per tot el que hem necessitat o per la quantitat d'arròs a donar per a l'estoc, segons les festes o els actes que preveiem que caldrà fer i dels què s'encarrega el *Firaisana*.

En segon lloc, si durant l'any algun dels membres del *Firaisana Lovasoa* ha mostrat un comportament inadequat o un desacord amb les regles, s'aprofita el moment de la gran reunió per donar-li consell o, si s'estima convenient, per plantejar la seva expulsió del *Firaisana*.

En tercer lloc, s'exposen els litigis que s'han regulat a les petites reunions durant l'any i es fa un balanç de les decisions emeses.

I, finalment, es presenta el recompte de l'estoc d'arròs al graner comunitari per comprovar si el *paddy* ha augmentat o ha disminuït i segons el resultat s'estableixen noves regles per augmentar o disminuir l'aportació d'arròs de cada membre. Igualment, cada any, es destinen 1000 *ariary* de l'estoc per al material que s'utilitza a les cerimònies rituals en els què participa tot el *Firaisana*. "A la gran reunió es reuneixen els diners per tal que es pugui anar a comprar el que calgui: plats, olles, amb els diners de la reserva d'arròs". (Daniel Randrianandrasana, 10/09/2009)

D'altra banda, cada tres mesos es convoca una petita reunió per fer un balanç periòdic de les diferents situacions que afecten el *Firaisana*. Tot i així, de petites reunions n'hi ha moltes més durant l'any i es convoquen per tractar temes molt diversos que afecten als seus membres. Així, per exemple, quan una persona vol esdevenir membre del *Firaisana Lovasoa* es prepara una reunió a la què assisteixen tots els

membres i el nouvingut. El president del *Firaisana* explica les regles que cal seguir com a membre del *Firaisana* i el nouvingut les memoritza.

També es convoquen petites reunions informatives quan el president del *Firaisana* ha de donar a conèixer alguna informació o una ordre, per exemple, “si cal arreglar els camins, ajudar a construir una casa, reparar alguna tomba o si és necessari fer algun treball al camp” (Jean Baptiste Razimbazafy, 23/09/2009). Entre els mesos de setembre i octubre són necessàries petites reunions per disposar les dates per dur a terme el *famorakana*<sup>238</sup> de diverses famílies membres del *Firaisana Lovasoa*. Tal i com ho expressa Rakoto (17/09/09):

Hi ha moltes famílies del *Firaisana* que viuen fora del poble. Els mesos de setembre i octubre és el moment de portar al poble els difunts que hi ha hagut durant l’any per posar-los a la tomba. El *Firaisana* s’ha de reunir per tal d’acordar els dies més apropiats per poder-nos ajudar entre tots a fer els rituals de cada família, el *famorakana* de cada família.

I finalment, les petites reunions es convoquen per regular els litigis entre els membres. Tal i com s’ha exposat, el *Firaisana Lovasoa* té potestat per regular els afers dels seus membres, sempre i quan les decisions que es prenguin no contradiguin les lleis de l’Estat malgaix. Per a les regulacions, els implicats han de pagar al *Firaisana* entre 2.000 i 20.000 *ariary*, segons la natura del conflicte, i el president els ha d’entregar un rebut amb el segell del *Firaisana Lovasoa* per certificar el pagament. El procediment de resolució de conflictes en el *Firaisana Lovasoa* s’analitzarà detalladament en el següent capítol.

D’altra banda, l’organització de l’estoc d’arròs es troba estretament vinculada als diferents períodes agrícoles. Al respecte, Ramarisely (09/09/09) explica que:

El *Firaisana* es divideix en dos temps, com els treballs als camps. Hi ha un temps en el què tenim suficient menjar, després de les collites; i un altre temps que ens pot mancar, abans de la collita següent. A cada temps poden passar moltes coses, les festes, els funerals o alguns imprevistos. Els anys que el *Firaisana Lovasoa* ha hagut d’organitzar moltes celebracions o rituals s’ha convocat una reunió a principis d’any per preveure la quantitat addicional d’arròs que ens farà falta. Llavors, al mes

---

<sup>238</sup> Veure capítol 5.



de la collita, quan tenim més arròs, en destinem una part a l'estoc, per augmentar-lo i tenir-ne suficient per a tots els actes. L'any passat, per exemple, hi va haver més celebracions del que és habitual i varem reunir de cada família 7 *kapoaka* per a l'estoc del *Firaisana*.

Tanmateix, els estatuts del *Firaisana Lovasoa* estableixen regles permanents en relació a l'estoc d'arròs: En primer lloc, només pot participar a la repartició de l'estoc qui ha fet efectiva la seva cotització. En segon lloc, el comitè de l'arròs és el responsable de coordinar la distribució. En tercer lloc, si sobren altres productes de les celebracions organitzades pel *Firaisana*, el comitè de l'arròs s'encarrega d'emmagatzemar-los per futurs esdeveniments. I, en quart lloc, el consell directiu del *Firaisana* s'ocupa d'assignar als membres més joves els treballs referents a l'arròs: assecar-lo, picar-lo, emmagatzemar-lo al graner i coure'l.

Pel que fa a les cerimònies rituals, el *Firaisana Lovasoa* únicament pren a càrrec econòmic els funerals. Per les altres celebracions només s'ocupa del treball d'organització de l'acte, en el què participen tots els membres.

Quan té lloc la defunció d'un membre del *Firaisana Lovasoa*, el consell directiu es reuneix per començar a organitzar el funeral. Tal i com ho expressen els propis estatuts, la família del difunt no té dret a decidir sobre les coses materials, és a dir, que el *Firaisana* és qui decideix com es portarà a terme la cerimònia i quines despeses s'hi destinaran, entre les quals 2 *vata* d'arròs per a la família del difunt i 7 *vata* a repartir entre tots els membres del *Firaisana*. Jaques Philibert Ravaoay (01/09/09) relata el procediment com segueix:

Un cop la persona ha mort<sup>239</sup>, en primer lloc, el *Firaisana* encomana als *iraka* la tasca d'informar de la notícia als seus familiars llunyans. Després ja es passa als rituals, quan la gent va arribant. Des del moment en què es llença el porta a porta als veïns informant de la defunció, tothom es posa a punt per començar el ritual. Com que el *Firaisana* pren a càrrec les despeses del funeral, una vegada ja es té l'arròs, els materials, tot el que cal, les dones comencen a ocupar-se del que fa referència a la

---

<sup>239</sup> L'exposició de Jaques Philibert focalitza principalment en les tasques que desenvolupen els membres del *Firaisana* durant la preparació i desenvolupament del funeral. El ritual per als enterraments s'ha descrit en el capítol 5.

cuina pels convidats, els homes a preparar la tomba, els zebús, el refectori, tot.

El president del *Firaisana*, juntament amb la família del difunt, informa del decés al cap del *fokontany* de Iharanany Est per tal d'iniciar els tràmits administratius pertinents i expedir el certificat de defunció. Igualment, se li fa entrega de les actes del funeral.

D'altra banda, tal i com s'ha descrit en el capítol anterior, durant l'any es celebren diferents cerimònies festives. De totes elles se'n fa càrrec econòmicament la família organitzadora, si bé el *Firaisana* hi participa activament. Prèviament a la celebració, la família s'ha de reunir amb el *Firaisana* per tal d'exposar les seves intencions i donar uns diners perquè es faci publicitat de l'acte. Daniel Randrianandrasana (31/08/2009) explica que:

A priori, les festes són un esdeveniment joiós i tothom ho vol compartir amb els altres, per això es recorre al *Firaisana*. La reunió per preparar la festa comença amb l'exposició del motiu pel què es vol fer, s'anuncia la data prevista i les propostes que s'han pensat. El *Firaisana* simplement ajuda a la persona a fer tots els treballs necessaris per la festa i això és tot. Per exemple, les nois joves couen el menjar, van a buscar aigua o piquen l'arròs; els nois joves s'encarreguen de la llenya i construeixen el *tranomaintso*<sup>240</sup> i els adults preparen el parc de zebús per fer-hi el *tolon'omby* (joc de muntar els zebús). Quan tot està preparat, les dones i els homes venen per fer la festa i la persona que l'ha organitzat paga totes les despeses, doncs no hi ha més *Firaisana*. Tot i així, la gent no ve sense res, tothom aporta una mica d'arròs o algun present. I quan el darrer dia es pronuncia el *kabary*, es fa una menció especial d'agraïment cap al *Firaisana*.

Donat que el *Firaisana* és part activa en l'organització de les celebracions festives, assumeix la responsabilitat del bon desenvolupament de l'acte i, per a tal propòsit, estableix les regles següents:

---

<sup>240</sup> El terme *tranomaintso* prové de la unió dels mots *trano*, que significa casa i *maintso*, que designa els arbres verds amb els quals es construeix el refectori. *Tranomaintso* es tradueix per refectori, literalment casa feta d'arbres verds.

1. Els *ray aman-dreny* han de saber quins membres del *Firaisana Lovasoa* assisteixen a la celebració.
2. Distribuir el menjar als àpats del migdia i el vespre i assegurar-se que l'arròs repartit sigui suficient.
3. Complir l'horari establert pel refectori, que ha de tancar a les 14h i a les 21h.
4. El *Firaisana* eximeix tota responsabilitat en cas que algú que no sigui membre faci mal ús del menjar o de la repartició.
5. Vetllar per tal que el material utilitzat sigui retornat al *Firaisana* un cop finalitzat l'acte.
6. Un *ray aman-dreny* s'ha de responsabilitzar de registrar el que passa durant l'esdeveniment.
7. Si durant la celebració es produeixen discussions entre els membres cal fer-ho saber al president del *Firaisana*.

Per altra part, tal i com hem expressat abans, el *Firaisana Lovasoa* vetlla pels interessos comuns dels seus membres i per la millora de les condicions de les seves comunitats. Amb aquest objectiu, quan l'any 2000 es varen redactar els estatuts de l'associació, els membres del *Firaisana* varen proposar que cada any es procuressin realitzar “bones accions” en benefici propi i de tot Iharanany. Fins l'any 2009 s'han complert les següents iniciatives: Construcció d'un graner comú i creació d'un estoc de grana per plantar conjuntament, millora de les cases dels membres, construcció d'un dispensari (amb l'ajut de l'ONN), obertura d'un compte bancari per poder utilitzar els estalvis en cas de necessitar medicaments urgentment, ajut econòmic als estudiants de primària de l'escola pública d'Ankafotra-Iharanany per la compra de material escolar, condicionament dels camins d'accés als pobles –en procés l'any 2009- i reconstrucció de l'església catòlica Galília derruïda per un tifó<sup>241</sup>.

Les darreres propostes previstes pels membres del *Firaisana* per als propers anys – a partir de l'any 2009- són les de construir una biblioteca i una guarderia i iniciar un pla de prevenció contra la grip i la SIDA amb el suport de l'ONN.

---

<sup>241</sup> La reconstrucció de l'església Galília s'ha dut a terme amb el suport econòmic de la Comunitat Cristiana Malgaixa de Suïssa. L'església es va acabar de reconstruir l'any 2012. Veure a l'annex fotografies de l'evolució de la construcció.

### 6.3.5. Aspectes jurídics del *Firaisana Lovasoa*

Tal i com s'ha presentat, el *Firaisana Lovasoa* és una associació local que s'estructura i s'organitza a partir de principis morals i econòmics basats en el costum i de regles internes que estableixen els drets i els deures dels membres i l'organització de les tasques per als diferents esdeveniments. Aquestes regles es fonamenten en el principi de *fiaraha-monina* i s'assumeixen, per tant, com una obligació fruit de la solidaritat identitària entre els membres. Les regles internes conformen els estatuts del *Firaisana Lovasoa*, que hem anat introduint en les diferents seccions d'aquest capítol.

Tanmateix, el *Firaisana Lovasoa* incorpora altres reglaments que conformen l'ordenament jurídic de l'associació. Aquests reglaments es fonamenten també en el *fiaraha-monina* ja que, tal i com ho expressa Daniel Randrianandrasana (26/08/09):

El *fiaraha-monina* són les regles que cal seguir davant els diferents esdeveniments que afecten a la comunitat, són les regles de la societat malgaixa. Cada esdeveniment que passa aquí es regula pel *fiaraha-monina*, fins i tot quan passen coses com robatoris de zebús és el *fiaraha-monina*. Les regles pels litigis també és el *fiaraha-monina* perquè el *fiaraha-monina* és el *fihavanana*, la unió de la comunitat, és aquest el significat del mot. Cal reunir-se encara, és l'herència betsileo.

Essent així, a banda dels estatuts que regulen l'organització interna, l'ordenament jurídic del *Firaisana* està comprès, en primer lloc, per les regles del *tafotona*, els principis reguladors ancestrals que es consideren i s'apelen com els precedents de les regles vigents. I en segon lloc, pel *dina* del *Firaisana*, les regles del qual es refereixen particularment a la seguretat i a la resolució de conflictes. El *dina* del *Firaisana* inclou les regles d'actuació per als *ray aman-dreny* responsables de les resolucions de conflictes, el propi procediment per a la resolució de conflictes i el Pacte de vigilància.

El Pacte de vigilància comprèn específicament les regles per a la prevenció dels robatoris de zebús, adoptat de manera consensuada, l'any 2005, per tots els membres del *Firaisana Lovasoa* en un jurament d'inofensivitat. Segons Jean Baptiste Razimbazafy (23/09/09):

Des que es va adoptar el pacte no hi ha hagut coses greus entre nosaltres, perquè varem acordar el pacte. A la reunió del *Firaisana* es va demanar a tothom què es podia fer si hi havia lladres, si calia fer rituals o promeses.

Varem acordar unes regles, no varem fer cap ritual però varem jurar que cap de nosaltres no robaria ni encobriria un lladre.

En aquest capítol hem presentat únicament les regles que consten en els estatuts del *Firaisana* ja que l'objectiu que preteníem era el d'analitzar l'organització interna i el funcionament del *Firaisana Lovasoa* com a associació. Les altres regles que conformen l'ordenament jurídic del *Firaisana* es presentaran i s'analitzaran en els següents capítols a raó de la interacció que manifesten amb les regles que regulen l'organització del *fokontany* de Iharanany Est.

Tal i com es fa constar en els estatuts del *Firaisana Lovasoa*, el *Firaisana* pot regular els afers dels seus membres i les decisions que emet tenen validesa jurídica sempre i quan obtinguin el vist-i-plau del *fokontany* de Iharanany Est o de la Comuna de Talata Ampano. No obstant, les lleis estatals estableixen que el *dina* regional de l'Haute Matsiatra és el reglament oficial que, en primera instància, té la potestat de regular els afers dels membres dels *fokontany* sota la seva jurisdicció.

Essent així, en el capítol següent presentarem el *dina* del *Firaisana Lovasoa* i el procediment per a la resolució de conflictes. Prenent casos concrets analitzarem la conjuminació de regles i procediments: L'articulació i el conflicte entre la jurisdicció del *Firaisana Lovasoa* i la del *fokontany* de Iharanany Est.

## 7. RESOLUCIÓ DE CONFLICTES EN EL *FIRAISSANA LOVASOA*

En el capítol anterior hem presentat el *Firaisana Lovasoa* de Iharanany com un exemple paradigmàtic d'organització social local fonamentada en el costum, els ideals i els valors malgaixos i betsileos. Seguint el principi de *fitondrana* -el compromís compartit per tots els membres- el *Firaisana Lovasoa* s'organitza a partir d'unes regles consensuades, escrites en uns estatuts i inspirades en el costum dels clans que l'integren, seguint un estil d'organització interna propi de les confraries (Gallent, 1983; Alavedra, 2006) i les cooperatives (Worsley, 1971; Noumen, 2008; Develtere, 2009).

A banda de les regles de funcionament intern, en el *Firaisana Lovasoa* es contempen altres regles, llegades oralment, que són: El Pacte de vigilància<sup>242</sup> i el *dina* del *firaisana*<sup>243</sup>.

El present capítol explica el procediment de resolució de conflictes segons el costum jurídic local, aplicat en el *Firaisana Lovasoa*, tenint en compte el que estableixen les regles del *dina* del *Firaisana* i prenent en consideració, principalment, tres aspectes: En primer lloc, els principis jurídics en els que s'emmarca el procediment: la justícia vindicatòria i el costum jurídic local. En segon lloc, el tipus de conflicte que es jutja. I, per últim, les limitacions per a cada conflicte jutjat en termes de potestat jurídica segons el que estableixen les lleis de l'Estat malgaix.

Tal i com s'ha esmentat en el capítol 6, l'any 2000, l'Estat malgaix va legalitzar el *Firaisana Lovasoa* per mitjà de les instàncies locals competents -el *fokontany* de Iharanany Est i la Comuna de Talata Ampano- conferint-li la potestat de jutjar en primera instància els afers dels seus membres segons el propi costum jurídic, sempre i quan les regulacions resultants no manifestin contradicció amb els principis jurídics de l'Estat malgaix. Així mateix, les resolucions de conflictes es poden portar a terme per mitjà de l'aplicació del costum local sempre i quan la natura del conflicte jutjat es consideri de la seva competència.

En relació a aquesta disposició, segons el que estableix el *dina* regional de l'Haute Matsiatra, es prohibeix la regulació de conflictes per mitjà del costum jurídic local quan aquests fan referència a delictes de sang i a robatoris de zebús perpetrats per individus que no pertanyen al *fokontany* on s'han comès, el qual no té competència per

---

<sup>242</sup> Aquestes regles es presentaran en el capítol 9.

<sup>243</sup> En el capítol 4 s'han exposat diferents tipus de *dina* existents a Madagascar. En aquest cas es tracta d'un *dina* local elaborat per membres dels pobles que formen part del *Firaisana Lovasoa*.

regular-los en l'àmbit local, ni segons el costum ni segons les lleis estatals en el mateix *fokontany* sinó que correspon aplicar el *dina* regional<sup>244</sup>.

Així doncs, tenint en compte la pertinença legal del *Firaisana Lovasoa* al *fokontany* de Iharanany Est, com a institució estatal local i, per tant, la supeditació dels seus membres a les normes i lleis estatals, es considerarà la potestat jurídica del *Firaisana Lovasoa* en relació als diferents tipus de conflicte que cal resoldre a l'àmbit local del *fokontany*<sup>245</sup>.

### **7.1. Principis i regles per al procediment de resolució de conflictes en el *Firaisana Lovasoa***

El procediment de resolució de conflictes aplicat en el *Firaisana Lovasoa* s'emmarca en els principis jurídics propis de la justícia vindicatòria i del costum jurídic local<sup>246</sup>.

En les resolucions de conflictes segons el costum jurídic local es diferencien dos tipus d'infraccions: les materials, contra persones o contra béns i les morals, principalment l'incest i les injúries. Igualment, les sancions que procedeixen també es divideixen en materials i morals. Pel que fa a les primeres es contempla, habitualment, el pagament d'una multa i el reemborsament de la cosa robada. En algunes zones de Madagascar, principalment al sud, també la condemna a mort<sup>247</sup>. Les sancions morals acostumen a ser l'exclusió temporal i l'exclusió total de la comunitat. Delphin

---

<sup>244</sup> El *dina* regional és la primera llei a aplicar a l'àmbit local dels *fokontany*. Tal i com es veurà en el capítol següent, el *dina* regional té una potestat superior a la del costum jurídic local pel que fa a alguns tipus concrets de delictes, com els que s'acaben de mencionar: delictes de sang i robatoris de zebús. En el proper capítol s'examinarà el procediment que s'aplica segons el *dina* regional a l'àmbit local del *fokontany* prenent l'exemple del *fokontany* de Iharanany Est. A partir de diversos casos, s'analitzaran els límits legals del *Firaisana Lovasoa* en termes de potestat jurídica i el procediment aplicat en el *fokontany* de Iharanany Est, en particular el *dina* regional, per tal d'avaluar les competències jurídiques d'una i altra institució local en relació a la natura dels conflictes a jutjar.

<sup>245</sup> El cas del *Firaisana Lovasoa* es pren aquí com un exemple del conflicte de competències existent entre les lleis i la regulació proposades per l'Estat malgaix, per ser aplicades a l'àmbit local en les seves pròpies institucions, i les regles i regulacions pròpies de les comunitats rurals malgaixes -betsileo en aquest cas per als litigis regulats en organitzacions locals. Tal i com s'apuntava en el capítol anterior, en el *fokontany* de Iharanany Est s'hi troben altres organitzacions locals que es fonamenten en el costum jurídic local, a banda del *Firaisana Lovasoa*. Per a tots els casos, el procediment de resolució de conflictes es manifesta de manera molt similar, així com la situació de conflicte de competències jurídiques en relació al *fokontany*, mostrant-se com una constant la supeditació jurídica d'aquestes organitzacions locals a la llei estatal, particularment, en el cas que es presenta, a les disposicions del *dina* regional.

<sup>246</sup> Veure capítol 1.

<sup>247</sup> Aquesta sanció no es preveu en l'aplicació de justícia al betsileo ja que la dicta bàsicament el *dina menavozo*, propi de les zones del sud-est del país com hem explicat en el capítol 4.

Andriamarofara (15/08/09) dona l'exemple d'ambdós tipus d'exclusió: “A Mahatamana hi ha dues famílies excloses de la comunitat perquè han ocultat lladres a casa seva. El càstig per a una és que poden viure a la comunitat però no poden participar en els treballs comunitaris”, es tractaria d'un exemple d'exclusió temporal o parcial; “el càstig per a l'altra és que els fills ja no poden viure més al poble, només els pares”, en aquest cas es tracta d'una exclusió total<sup>248</sup>.

D'acord amb el que s'ha expressat repetidament en capítols anteriors, un dels principis fonamentals del costum local és el *fihavanana*, que es manifesta en la voluntat de preservar l'harmonia social i vetllar per a la prevenció de conflictes entre els membres. Tal i com ho anuncia Randriamanaso Mahatradaibe (12/08/09) “el que compta no és la llei, sinó el *fihavanana*. L'important són els pactes entre clans per respectar el *fihavanana*”. François Rakotozafy (20/08/09) precisa que “les regles (per a nosaltres) són les regles del *fihavanana*, el *fiaraha-monina*, els reglaments que venen dels *ray aman-dreny*. El *dina* (es refereix al *dina* regional) és el que s'ha d'aplicar quan hi ha malfactors. Aquesta és la diferència”<sup>249</sup>. En la seva apreciació, Rakotozafy diferencia clarament ambdós reglaments. Un per aquells que estan lligats per un vincle de *fihavanana* i un altre “que ve de fora”, que els és aliè. La possibilitat d'aplicar el procediment de conciliació després d'un delictes comès per un membre del grup és possible precisament perquè la llei que s'aplica és la del *fihavanana*, pel fet mateix de compartir-lo, d'estar units per aquest vincle. En la mateixa direcció s'expressa Daniel Randrianandrasana (07/09/09) quan afirma que “les regles, els litigis i les solucions són un tot en el *fihavanana*. Tots estem units per una cosa: el *fihavanana*”.

<sup>248</sup> El cas que presenta Delphin es situa en un poble de l'Isandra, el districte veí de Vohibato, on s'ubica Iharanany. Cal precisar que, si bé el gruix del treball de camp es va dur a terme a Iharanany, en aquesta zona de l'Isandra també es va fer treball de camp puntualment.

<sup>249</sup> Un exemple explicat per Rapière (08/09/09) és molt il·lustratiu respecte el vincle en la reconciliació entre membres que comparteixen el *fihavanana*, la importància del *fihavanana* en la reconciliació. Rapière al·ludeix a una època anterior, a la seva joventut, per exposar un cas viscut per ell mateix. Es tracta d'una disputa que va mantenir amb un veí i amic seu del poble a qui, després de la baralla, va demanar perdó per retornar el *fihavanana*: “Abans quan hi havia un conflicte es resolvia parlant. La gent s'ajuntava i es perdonava i es donava la mà, en forma de perdó. I tot acabava aquí! Ara si hi ha qualsevol conflicte, en el millor dels casos, el *Firaisana* el resol i els *ray aman-dreny* decideixen què cal fer. Recordo un dia que jo estava borratxo, vaig insultar a la gent del poble i em vaig barallar amb l'Andrianaivo fora del poble. Després de la baralla ell va tornar a casa seva però jo encara havia de tornar. Estava borratxo però ell no. Llavors, l'endemà, em vaig adonar que l'havia de trobar per excusar-me dels meus actes perquè havia estat jo qui havia originat el problema. Li vaig reconèixer que havia estat culpable dels fets. Li vaig demanar perdó, em va perdonar i el problema es va arreglar. Afortunadament que el *fihavanana* encara regnava totalment en aquella època, sinó hauria corregut un gran risc. Si hagués passat avui en dia, seria greu, ja que el *Firaisana* buscaria la solució i donaria un càstig al culpable. Compta el *fihavanana* però també hi ha un càstig, una pena”.



Essent així, la finalitat principal del procediment jurídic és la reconciliació de les parts en conflicte. Per a Andriasolotiana<sup>250</sup> (25/09/09),

la reconciliació s'ha d'entendre com un procés per retornar a "l'estat normal" de les coses. Si pels malgaixos la reconciliació és el primer, ho és per evitar el conflicte inter-ètnic o inter-clànic, perquè si no hi ha una reconciliació quan un d'aquests clans cometi una falta a l'altre, reapareixerà l'esperit de venjança, hi haurà morts. A vegades, potser no és ben bé una reconciliació però sí una justícia preventiva.

Així doncs, l'objectiu del judici no és tant trobar al culpable, com en el cas de moltes zones del sud-est de Madagascar, que es cerca per mitjà d'una ordalia, sinó restituir l'harmonia en el grup. Rabemila<sup>251</sup> (21/09/09) subratlla:

En els judicis a l'Haute Matsiatra, i en general a tot el betsileo, sempre hi ha un acusador, normalment la víctima, que coneix ja al presumpte culpable. El procediment jurídic es duu a terme amb la finalitat de restaurar el vincle de *fihavanana* entre víctima i culpable. És per això que es permet que l'acusat s'expliqui, que actuï com a testimoni dels fets, que es defensi, però no perquè l'absolguin sinó perquè la comunitat, i la víctima en nom seu, li atorgui el perdó, reintegrant-lo de nou en el grup<sup>252</sup>.

El president del *Firaisana Lovasoa*, Jean Baptiste Razimbazafy (23/09/09) explica:

L'important és que les dues parts retrobin el *fihavanana* perdut. Es podria dir que hi ha com una mena de pactes entre els diferents clans per arribar a la pau en cas de conflicte perquè aquí abans no era aquest o l'altre, tots eren el mateix. Tots venim del mateix avantpassat comú, per això cal retornar al *fihavanana*. Ara bé, això sempre que sigui la primera vegada que es comet un delictes. Si el problema persisteix és el *fokontany* el que ha d'intervenir.

---

<sup>250</sup> Sociòleg especialitzat en temes de desenvolupament a la Regió de l'Haute Matsiatra. Comunicació personal.

<sup>251</sup> Professor de dret a la Universitat de Fianarantsoa.

<sup>252</sup> Pietro Lupo identifica un paral·lelisme entre el ritual de conciliació segons el costum jurídic malgaix i la confessió i penitència catòliques, entenent que en ambdós cal fer un pagament simbòlic que purifiqui la falta comesa i reintegri a l'inculpat de nou en el grup (comunicació personal, 20/08/07).

### 7.1.1. Regles per a la resolució de conflictes

El *dina* del *Firaisana* inclou un seguit de regles i principis relatius a diferents aspectes que comprenen el procediment de resolució de conflictes. Aquestes regles, a diferència dels estatuts d'organització interna del *Firaisana Lovasoa*, no estan escrites sinó que formen part del costum local, en aquest cas referents a l'aspecte jurídic, transmès oralment.

Essent així, el *dina* del *Firaisana Lovasoa* el conformen: Les normes que cal contemplar en relació al lloc on es realitza l'acte, als participants i a les gestions prèvies al propi procediment; les regles per als *ray aman-dreny* que participen en el procediment de resolució del conflicte; les regles per a cada una de les etapes que conformen el procediment i les variants del mateix segons la natura del conflicte. En relació a aquest aspecte, també es pren en consideració la potestat jurídica del *Firaisana Lovasoa* i les limitacions imposades per les lleis estatals segons la natura del delictes a jutjar.

#### 1. Sobre el lloc i els participants en el procediment de resolució

Quan algú és víctima d'un delictes, rep una ofensa o vol resoldre un conflicte amb altres membres del *Firaisana Lovasoa* cal que es dirigeixi al president del *Firaisana* per demanar-li que convoqui una reunió per resoldre la situació. Un cop exposats els fets, el president del *Firaisana* avisa als individus o a les famílies en conflicte i, “com un tribunal, les reuneix”<sup>253</sup>. En aquesta reunió es decideix el moment indicat per dur a terme el procediment de resolució del conflicte en el qual, com indica François Rakotozafy (16/09/09) “cada part intentarà aportar proves i justificacions que es presentaran als *ray aman-dreny* del *Firaisana* per tal que aquests vegin la dimensió del fet, puguin buscar un acord entre les dues parts i corregeixin la mala situació. Es resolen els problemes com si fossin problemes familiars”.

La resolució d'un conflicte entre membres del *Firaisana Lovasoa* es considera un acte públic en el què hi poden participar tots els membres del *Firaisana*. Tanmateix, l'assistència és obligada per les parts en conflicte, els *ray aman-dreny* de cada família i el president del *Firaisana*. Alguns dels participants a la reunió poden actuar com a testimonis dels fets, si és el cas, inclosos l'inculpat i la víctima, que també es consideren testimonis del conflicte. Igualment, com es veurà posteriorment, per als conflictes

---

<sup>253</sup> Reproducció literal de les paraules de Jean Baptiste Razimbazafy, president del *Firaisana Lovasoa*.

territorials es requereix el testimoni dels *ray aman-dreny* de certa edat per atestar l'ocupació o la propietat del territori en disputa.

El procediment de resolució del conflicte es duu a terme en un lloc admès per les dues parts, bé sigui el poble on s'ha originat la disputa, bé sigui el poble o la casa del president del *Firaisana*. En qualsevol cas, el lloc es decideix a la reunió prèvia entre les parts i el cap del *Firaisana*.

## 2. Regles per als *ray aman-dreny*

En els procediments de resolució de conflictes hi participen els *ray aman-dreny toteny* de les famílies de les parts en conflicte. En alguns casos, com les disputes territorials també hi participen els *ray aman-dreny toteny* del *Firaisana*, que no són membres de les famílies implicades. Els *ray aman-dreny lohaholo* només participen en els actes de conciliació, normalment per litigis territorials, si el cas requereix d'una visió històrica a la qual només ells tenen accés per edat i per vivències. Tots els *ray aman-dreny* que participen en el procediment de resolució d'un conflicte han de tenir en compte unes regles generals per al bon desenvolupament de l'acte, que són<sup>254</sup>:

1. Els *ray aman-dreny* que participen en la regulació d'un conflicte han de ser imparcials.
2. Els *ray aman-dreny* han d'escoltar a les dues parts en conflicte i analitzar el cas abans de prendre una decisió.
3. Els *ray aman-dreny* han de vetllar principalment per restituir el *fihavanana* i cal que ho facin verbalitzar als implicats durant el procediment de conciliació.
4. Un litigi es considera resolt si les parts en conflicte accepten les decisions dels *ray aman-dreny*.
5. Cal que els *ray aman-dreny* trobin la manera de compensar a la víctima i d'aplicar una sentència justa per al culpable.
6. Com agraïment per l'ajut prestat cal que les parts en conflicte ofereixin *toaka gasy* (beguda alcohòlica de fabricació local) als *ray aman-dreny* al finalitzar l'acte de conciliació.
7. Posteriorment al procediment de conciliació, els *ray aman-dreny* han de vetllar perquè es compleixin els acords.

---

<sup>254</sup> Aquestes regles són orals i s'han recopilat durant el treball de camp dut a terme l'any 2009 per mitjà d'entrevistes personals i de l'observació i les converses realitzades durant el mateix. Es presenten en forma de llistat per facilitar un ordre al lector.

8. Tan si s'arriba a un acord com si no, els *ray aman-dreny* han de pronunciar un discurs on es transmetin els valors del *fiHAVANANA*.
9. En cas que no es resolgui el conflicte, el president del *Firaisana* ha de derivar el litigi al *fokontany*.

## **7.2. Tipus de conflictes jutjats i etapes del procediment de resolució segons la natura del conflicte**<sup>255</sup>

Els tipus de conflicte jutjats en el *Firaisana Lovasoa* es poden dividir en tres categories:

1. Petits furts (productes del camp, petits animals o pertinences personals).
2. Disputes entre els membres (entre veïns o membres d'una mateixa família per causes diverses, essent les més freqüents els conflictes entre pares i fills i les baralles a causa de l'alcohol).
3. Litigis territorials (pels drets d'ocupació i ús de les terres).

L'objectiu principal de tots els procediments de resolució és la restitució del *fiHAVANANA*, que es manifesta amb la reconciliació de les parts en disputa. Així, es tracta d'un dret composicional. Per acomplir aquest propòsit, el procediment s'estructura en diferents etapes en les quals es presenta i s'analitza el cas, s'emet un veredicte per part dels *ray aman-dreny* i es duu a terme l'acte de reconciliació. Tanmateix, com s'ha dit anteriorment, segons la natura de cada conflicte jutjat, l'estructura del procediment presenta algunes variants.

### **7.2.2. Procediment de resolució per a conflictes originats per furts, robatoris i disputes entre membres del *Firaisana Lovasoa***

Per als petits furts i les disputes entre membres del *Firaisana Lovasoa*, el procediment de resolució es desenvolupa seguint les següents etapes:

1. *Kabary inicial* (discurs): Tal i com s'indica en el capítol 3, els *kabary*, principalment a les zones rurals, són presents a tots els actes que es duen a terme a la comunitat, ja siguin celebracions rituals o reunions de diferents tipus com és el cas de

---

<sup>255</sup> De la mateixa manera que per les regles dels *ray aman-dreny*, les informacions sobre les etapes del procediment de resolució de conflictes aplicat en el *Firaisana Lovasoa* s'han obtingut durant el treball de camp realitzat l'any 2009 per mitjà d'entrevistes personals i converses així com de l'observació d'alguns casos duta a terme durant el mateix treball de camp.

les resolucions de conflictes entre els membres. Per als casos de resolució de conflictes, normalment, el porta a terme el *ray aman-dreny* present de més edat o el president del *Firaisana*.

Aquest *kabary* inicial té per finalitat introduir allò que es farà en la cerimònia o reunió que segueix i presentar els respectes als *ray aman-dreny* presents i, per extensió, a tots els participants a l'acte.

2. Conèixer la història dels fets: Un cop presentats els respectes cal que les dues parts expliquin “què hi ha de mal entre elles” (Daniel Randrianandrasana, 03/09/09), quins han estat els fets que han originat el conflicte. Comença l'audició amb l'exposició de cada part, continua amb les aportacions dels testimonis, si n'hi ha, i tot seguit els *ray-aman-dreny* formulen les qüestions que creuen pertinents per tal de trobar el fons del problema. Tal i com ho precisa Andrianaivo (24/09/09), “si algun *ray aman-dreny* ha presenciado l'origen del conflicte es pot decidir immediatament qui és el culpable, en cas contrari es demana primer quin és l'origen del conflicte”. En qualsevol cas, tothom escolta en silenci allò que es va exposant<sup>256</sup>.

3. Estudi del cas i debat dels *ray aman-dreny*<sup>257</sup>: A partir de les explicacions de les parts i dels testimonis corresponents, els *ray aman-dreny* proven de trobar bé l'origen del conflicte, bé les raons que poden haver portat a l'inculpat a cometre el delicte, per exemple en el cas d'un robatori. Tots ells expressen les seves opinions i seguidament fan una síntesi que recull les observacions més importants.

4. Veredict: Un cop els *ray aman-dreny* han estudiat i debatut el cas exposen el seu veredict. En primer lloc manifesten qui creuen que té raó i expliquen els seus arguments. Seguidament observen si el *Firaisana* té potestat per regular el conflicte o, per contra, cal derivar-lo al *fokontany*<sup>258</sup>. De la mateixa manera, en cas que una de les parts no accepti el veredict dels *ray aman-dreny*, el litigi també s'ha de derivar al *fokontany*.

---

<sup>256</sup> Com es veurà detalladament més endavant, en el cas dels conflictes territorials, a banda de les explicacions de les parts i dels testimonis, també té lloc l'explicació de la història de l'ocupació del terreny en disputa per part dels *ray aman-dreny* presents.

<sup>257</sup> Aquestes etapes, així com les del capítol anterior, coincideixen amb un procediment universal de justícia que és característic de la justícia vindicatòria. S'observa al judici i la sentència un desenvolupament anàleg del que és provar els fets, discutir-los o relacionar-los amb fonaments de dret i en virtut d'això emetre una sentència (Terradas, 2008).

<sup>258</sup> Tal i com s'ha expressat anteriorment, segons la natura del conflicte, tenint en compte el que disposen les lleis de l'Estat malgaix, aquest pot resoldre's o no al *Firaisana* amb l'aplicació del costum jurídic local.

Quan un acte es considera terminantment reprobable i molt greu -per exemple una traïció que posa en perill al grup- l'única opció possible per a l'inculpat és l'exclusió<sup>259</sup>, si bé aquesta pot ser temporal. L'exclusió pot significar abandonar el poble o la prohibició de ser enterrat a la tomba familiar, el pitjor dels càstigs des de la perspectiva cultural de les comunitats rurals malgaixes.

Aquests casos que indefectiblement finalitzen amb l'exclusió de l'individu s'analitzaran detalladament en el capítol següent, ja que els delictes que comporten l'exclusió són també, habitualment, els delictes que per potestat no pot jutjar el *Firaisana Lovasoa*, encara que això no impedeixi que es produeixi una exclusió fruit d'una sentència local, paral·lela a la sentència aplicada pel *dina* regional o el tribunal.

Si el procediment pot seguir en el *Firaisana* arriba el moment del *vola tsy vaky* i continua amb el sermó dels *ray aman-dreny*. Si cal derivar-lo al *fokontany* es duen a terme igualment el *vola tsy vaky* i el sermó, es redacta un informe del procediment per al *fokontany* i l'acte acaba en aquest moment amb un *kabary* final.

5. Vola tsy vaky: El *vola tsy vaky* és l'acte que simbolitza l'agraïment cap als *ray aman-dreny* que participen en el procediment de resolució del conflicte.

Es tracta d'una petita quantitat de diners que es reparteix entre tots els *ray aman-dreny* assistents a la reunió. No hi ha una quantitat establerta, sinó que cadascú -ambdues parts- dona el que creu convenient segons les seves possibilitats. Daniel Randrianandrasana (03/09/09) explica que “es tracta de diners simbòlics que es donen als *ray aman-dreny* a tots els rituals i reunions com a mostra de respecte cap a ells. Fins i tot un *ariary* és *vola tsy vaky* perquè no és un càstig sinó una forma d'agraïment que simbolitza la unió. *Vola* són els diners, *tsy vaky* que no es separen mai, o sigui, un símbol de la unió i el *fihavanana*”.

El *vola tsy vaky* s'acostuma a repartir en dos moments del procediment. Una petita part després del *kabary* inicial per agrair als *ray aman-dreny* la seva participació i una segona part després d'emetre el veredictes com una mostra de gratitud per haver col·laborat a resoldre el conflicte.

6. Sermó: Un cop emès el veredictes, els *ray aman-dreny* fan un discurs per advertir sobre les conseqüències que comporta l'acte que s'ha realitzat. S'adverteix a la

---

<sup>259</sup> L'exclusió es verbalitza amb la frase següent: “X (nom de l'individu) s'ha trencat (separat) de la família” (prenent les informacions obtingudes en el cas de Iharanany). L'exclusió acostuma a materialitzar-se en forma de relegació o d'exili.

part que ha comès el delictes però també a tots els presents a l'acte ja que el sermó dels *ray aman-dreny* es comprèn com una “re-educació” en els valors del *fihavanana*.

Precisament, donat que l'objectiu del procediment és la reconciliació de les parts i el retorn del *fihavanana*, les paraules dels *ray aman-dreny* no s'interpreten com un càstig, sinó com un aprenentatge. Per exemple, Jean Baptiste Razimbazafy (20/08/09), president del *Firaisana Lovasoa*, per al cas d'un robatori de gallines, expressa aquest sermó de la següent manera:

Cal parlar i no fer bestieses com aquestes perquè nosaltres som de la mateixa família, del mateix poble. Per això no s'han de repetir coses com aquestes, fets greus com aquests. No es poden repetir aquests errors. Si hi ha una necessitat, el *fihavanana* ens proveeix. No podem oblidar el vincle que ens uneix a tots, el *fihavanana*.

L'amonestació que es duu a terme és de característiques generals, no entra en el detall de cada cas. L'objectiu principal del sermó dels *ray aman-dreny* és fer comprendre la falta a la part que l'ha comès per tal que no repeteixi els seus errors. Segons François Rakotozafy (20/08/09), perquè “per preservar les relacions i l'harmonia entre la gent del *Firaisana* i dels pobles cal que una de les parts es rebaixi, que accepti haver comès la falta. Llavors hom fa veure que ja no hi ha remordiment”.

7. *Fifonana-Fifamelana* (“les paus”): L'acte de reconciliació pròpiament dit comença quan els *ray aman-dreny* demanen a les parts en conflicte que restableixin el *fihavanana* dient, per exemple: “No s'ha de repetir altre cop aquest afer, si hi esteu d'acord cal que demostreu el *fihavanana*”<sup>260</sup> (Jean Baptiste Razimbazafy, 20/08/2009).

En aquest moment, l'ofensor<sup>261</sup> ha de dur a terme el *fifonana* (demanda del perdó) i l'ofès ha d'oferir el *fifamelana* (atorgament del perdó). El *famelana*, el procediment de reconciliació o l'acte de “fer les paus”, tal i com ho expressa François Rakotozafy (23/09/2009) “és vital pel bon funcionament de la societat. Per això, en general, la persona ofesa accepta el *fifonana* i dóna el *fifamelana*”. Ja que si bé és

---

<sup>260</sup> Aquest és un exemple de les formules que es poden aplicar. No existeix una forma estàndard per verbalitzar aquesta petició, sinó que cada *ray aman-dreny* ho verbalitza espontàniament. El que és coincident és el missatge que es transmet amb aquestes paraules, referent a la relació entre l'acte de reconciliació i la restitució del *fihavanana*, que dóna per tancat el procediment de resolució del conflicte, és a dir, el conflicte queda resolt.

<sup>261</sup> Anomenarem a les parts en conflicte ofensor i ofès d'acord amb el que exposa Ignasi Terradas (2008: 168): “En el derecho vindicatorio sólo la persona indefensa puede considerarse víctima. Cualquier persona o grupo que recibe un daño u ofensa y no queda incapacitada para obtener justicia, debe considerarse ofendida y activa, pero no víctima indefensa, paralizada”.

l'ofensor qui demana perdó, ambdues parts han de mostrar el respecte pels *ray aman-dreny* i acceptar els acords que estan en curs de fer-se.

Els *ray aman-dreny* requereixen a l'ofensor que demani perdó a la part ofesa. El *fifonana* comença quan l'ofensor expressa el seu penediment i es compromet a no repetir l'acte dient, per exemple: “No repetiré més el que he fet, estic penedit, ho he fet perquè tenia gana”<sup>262</sup>.

Si bé el penediment es verbalitza envers la persona ofesa, la demanda del perdó es fa extensiva també als *ray aman-dreny*, a tota la comunitat i, de fet, a tot l'univers de l'ofensor. D'aquesta manera, durant el *fifonana* es té en compte l'*hasina*<sup>263</sup>, en el sentit de mostrar respecte cap als superiors i l'*ala-fady*<sup>264</sup>, la mostra de respecte pels avantpassats.

En relació amb l'*hasina*, en el moment del *fifonana* l'ofensor ha d'aportar una quantitat de diners i *toaka gasy* (rom local) per fer prova de respecte cap als *ray aman-dreny*, però també per expressar-los el seu penediment. No es tracta d'una quantitat de diners fixada sinó que cada persona ofereix el que pot segons les seves possibilitats. Respecte l'*ala-fady*, l'ofensor pot oferir també una mica de *toaka gasy* o rebre una

<sup>262</sup> Igual que amb el cas de la demanda del perdó per part dels *ray aman-dreny*, l'expressió de l'ofensor tampoc segueix una fórmula estàndard sinó que cadascú s'expressa a la seva manera. Aquest pot ser un exemple o també, sovint, en comptes d'argumentar que “es tenia gana”, s'explica que “no es tenien diners”.

<sup>263</sup> Sandra Evers (2005:223-242), reprenent a Maurice Bloch, exposa els dos tipus d'*hasina* que Bloch identifica a la societat merina. Bloch (1989: 64-5) explica que “cada *deme* (grup local de parents) de la societat merina té *hasina*, que correspon al seu rang en la jerarquia sociopolítica”. Bloch diferencia entre el que anomena *hasina* Mark I i *hasina* Mark II. Amb *hasina* Mark I es refereix a “la virtut sobrenatural, segons les creences malgaixes, que posseeixen en diferents graus tots els éssers vius. D'aquesta virtut, la “superioritat innata religiosa” es va concentrar en el rei merina. Així, l'*hasina* i l'autoritat del rei eren, probablement, incontestables, concedides i sagrades”. Bloch (1986: 43-7) relata que, “històricament, el rei merina infonia als seus súbdits amb *hasina*, a través del ritual del bany reial. Per la seva banda, els seus súbdits rendien homenatge al rei donant-li el regal simbòlic d'una moneda de plata sense tallar, també anomenada *hasina*” (cf. Callet 1908: 663-5, Délivré 1967: 186, Molet: 1956). Segons Bloch (1989:68), “la rèplica d'aquesta interacció entre els reis i els súbdits es trasllada a cada grup familiar a través del ritual del *tso-drano* (el so de l'aigua), pel qual el membre més ancià aspergeix als membres joves de la família amb aigua d'un plat que té davant els seus llavis” infonent-los així l'*hasina*. Per Bloch (1989:66), “el fet que els grups de parentiu posseeixin diferents graus d'*hasina* no és resultat dels seus assoliments, sinó que es dona en la seva natura. La preocupació dels que posseeixen l'*hasina* ha de ser preservar-la o conservar-la, la seva creació és indiscutible”. En aquest sentit, en el procediment de reconciliació, a la part corresponent al *fifonana*, s'inclou també la necessitat de preservar l'*hasina* de l'ofensor i no només d'atorgar-li el perdó.

<sup>264</sup> L'*ala-fady* es tradueix per *fady* del bosc, tabú del bosc, i fa referència al lloc on es troben les tombes dels avantpassats, normalment apartades de les comunitats, prop del bosc. En el mateix sentit que l'*hasina*, l'*ala-fady* també es pren en consideració durant el *fifonana* per tal de preservar el dret de l'ofensor a ser enterrat a la tomba familiar. Jones, J., Andriamarovololona, M. i Hockley, N. (2008) senyalen que “l'*ala-fady* és un tabú força comú a les zones rurals i es refereix a les activitats que poden portar-se a terme als voltants de les tombes, però també a la prohibició per a persones alienes al grup d'entrar en aquestes àrees, on es troben les tombes familiars o del clan”. En aquest sentit, la consideració de l'*ala-fady* durant el *fifonana* obeeix a la voluntat de preservar a l'ofensor el dret de ser enterrat a la tomba familiar i, per tant, mantenir el seu estatut com a membre del grup, malgrat la falta comesa.



benedicció per part dels *ray aman-dreny* de la seva família, simbolitzant el perdó dels avantpassats envers la seva falta.

Un cop s'ha dut a terme el *fifonana*, els *ray aman-dreny* demanen a la part ofesa d'acceptar el perdó i comença el *fifamelana*. De la mateixa manera que el *fifonana* -la demanda del perdó- es fa extensiu a tot el grup, el *fifamelana* -l'acceptació del perdó- recau també en tots els membres, si bé durant el ritual el materialitza la part ofesa.

Per François Rakotozafy (16/09/2009), “el *fifamelana* representa la penitència de l'ofensor així com l'agraïment cap els membres, en particular la part ofesa, per haver-lo perdonat”. Tanmateix, el *fifamelana* representa també l'acceptació del *fifonana* per part de l'ofès gràcies al vincle de *fihavanana* que existeix entre ells. François Rakotozafy (16/09/2009) explica que

s'accepta el *fifonana* pel *fihavanana*, perquè el mot *fi* en malgaix significa el gust, el gust per demanar i donar el perdó, el gust pel *fihavanana*. Per això, si el teu penediment és vertader hi ha *fifamelana*, s'accepta la disculpa. Però si amagues alguna cosa no s'accepta el que es diu perquè no hi ha el *fi*. Vet aquí la importància dels *ray aman-dreny*, que estudien bé el comportament de la gent que ha comès els actes.

Per Daniel Randrianandrasana (07/09/2009), el fet que existeixi un vincle entre les dues parts en conflicte fa que el *fihavanana* es restableixi amb facilitat, “si són parents, i tots som parents, les coses funcionaran”. No obstant, tal i com ho apunta el mateix Daniel (07/09/2009), “si hi ha algú o una família que ha fet el bé i no té res i comet una falta, cal ajudar-la i donar-li alguna cosa; però a qui no ha fet res a la vida, la comunitat no li donarà res. Per això, una cosa greu cal perdonar-la, però si ho fas per segona o tercera vegada no se't perdona més. Et portaran al tribunal”.

Finalment, per remarcar la reconciliació, en el *fifamelana* els *ray aman-dreny* recorden que no es pot tornar a repetir l'acte, paraules que han de ser acceptades de bon grat per les dues parts. Tal i com ho expressa François Rakotozafy (16/09/2009), “si les dues parts estan d'acord ja està bé, ja s'ha arribat al *fihavanana*, l'afer està regulat. El *fihavanana* ha funcionat. Les parts han acceptat les regles, que són el *fihavanana*”.

8. Tandra (compensació material per a la part ofesa): Quan les parts en conflicte s'han donat el perdó arriba el moment de compensar a la part ofesa. El *tandra* restableix, específicament, el *fihavanana* entre les dues parts en conflicte i d'acord amb

Daniel Randrianandrasana (07/09/2009), “la compensació per a la part ofesa és el costat material de la conciliació”.

Els *ray aman-dreny* demanen a l’ofensor quants diners pot donar-li a la part ofesa com a compensació i aquest proposa una quantitat. Si la quantitat proposada per l’ofensor es considera insuficient, els *ray aman-dreny* li proposen de canviar-la una mica. Tot seguit, pregunten a la part ofesa si ho accepta. Si és així, l’ofensor dóna els diners a la part ofesa o s’acorda el moment de fer efectiu el pagament. Seguidament, o en el moment que els rebi, la part ofesa dona una part d’aquests diners en forma d’agraïment als *ray aman-dreny* que han regulat el conflicte.

Normalment les quantitats són raonables en relació a l’acte comès i es tenen en compte les possibilitats de cada persona així com el valor del que ha estat robat. De tota manera, habitualment, en cas de robatoris de petits animals, com gallines o pollastres, la compensació acostuma a seguir l’equivalència de dos per u, per exemple, una gallina robada equival a dues retornades. En el cas d’animals més grans, com els zebús, la compensació segueix la proporció de quatre per u. A vegades, però, pot ser també de dos per u, depenent dels animals robats i de com es consideri que ha afectat el robatori a la part ofesa.

D’altra banda, si bé el *tandra* es contempla com la compensació material exclusivament per a la part ofesa, també es pot incloure, en cas que els *ray aman-dreny* ho considerin oportú, algun tipus de treball que beneficiï al *Firaisana*. En aquest sentit, François Rakotozafy (23/09/09) explica:

En un *Firaisana* els membres s’han d’educar i instruir-se entre ells. Quan hi ha un conflicte són els *ray aman-dreny* els que donen lliçons a la part ofensora per tal que la persona no repeteixi les seves males actituds. Així, per exemple, els *ray aman-dreny* poden ordenar a la persona culpable fer un treball particular per al *Firaisana*.

Es tracta, doncs, d’una reparació per a tots els membres del *Firaisana* amb l’objectiu de compensar el mal acte comès envers tot el grup.

Igualment, si el robatori s’ha perpetrat en el mateix *Firaisana*, és a dir, si algun membre ha robat materials de treball que pertanyen al *Firaisana*, se li ordena de reemplaçar-los en la mateixa quantitat i tipus d’objectes que ha sostret.

D'altra part, si una disputa entre membres del *Firaisana* o un robatori provoca ferides, a banda del *tandra* cal aplicar el *tandra fery* (o *manasa-feriy*)<sup>265</sup>. Per tant, després de l'etapa del *tandra*, i una vegada la part afectada ha acceptat la restitució del *fihavanana* amb l'agressor, els *ray aman-dreny* demanen a la part causant de les ferides de prendre a càrrec tot el que sigui o hagi estat necessari per curar les lesions de l'altra part. És a dir, que faci efectiu el *tandra fery*, el *tandra* específic per a cops i ferides pel qual la part que ha ocasionat el dany ha de donar diners a l'agredit per comprar medicaments per curar-se o per sufragar les despeses que li hagin ocasionat les ferides. En cas que l'agressor no ho accepti, es cerca un metge per proporcionar el certificat mèdic i es porta l'afer a la gendarmeria o el tribunal.

D'altra banda, si un robatori es comprèn com un acte desesperat s'aplica el que anomenen *travail companie*, que expliquem a continuació.

Jean Baptiste Razimbazafy (31/07/2009) indica un proverbi malgaix que diu: “Si has fet alguna cosa però és perquè no tens sort, tothom mirarà d'ajudar-te. En canvi, si no has fet cap esforç per guanyar-te el que tens, la gent et rebutjarà”. D'aquesta manera, quan es comença a jutjar algú per haver robat, els *ray aman-dreny* i el cap del *Firaisana* estudien també els motius que l'han portat a robar l'animal o les verdures per vendre. Si s'estima que es tracta d'una persona que ha patit durant un temps i això l'ha portat a robar s'estipula que cal fer alguna per ell. Així, tal i com ho expressa Daniel Randrianandrasana (30/09/09), “el *travail companie* tracta de donar-li un treball a fer per al benefici del *Firaisana* per tal que obtingui uns diners i pugui viure sense haver de robar. Aquests lladres no han de pagar el *tandra* perquè qui no té res, res pot donar”.

Jean Baptiste Razimbazafy (31/07/2009) opina que “es prefereixen aquestes accions ja que es comprèn que no es pot aplicar el *tandra*, no seria just, i, a més, el *travail companie* reflexa el *fihavanana*, precisament l'objectiu de totes les reconciliacions”. El *travail companie* s'interpreta com la reconciliació entre la persona que ha comès un mal acte perquè no tenia una altra opció, i els membres del *Firaisana*, que, en certa manera, interpreten que no han obrat bé ja que un dels seus membres ha comès un acte reprovable a raó de la manca de solidaritat del grup.

9. Kabary final: Un cop finalitza el *tandra* té lloc el *kabary* final, que consisteix en un discurs d'agraïment per als *ray aman-dreny* i totes les persones assistents a l'acte.

---

<sup>265</sup> *Tandra fery*: Compensar la ferida. *Manasa-feriy*: Rentar la ferida.

Ambdues parts transmeten aquests agraïments, ofereixen *toaka gasy* als presents i una petita quantitat de diners per als *ray aman-dreny*.

10. *Tso-drano* (benedicció): El procediment de resolució del conflicte finalitza amb el *tso-drano*, la benedicció per part del *ray aman-dreny* de més edat present a l'acte. El *tso-drano* es realitza amb *rano manara* (aigua freda potable), que el *ray aman-dreny* aspergeix sobre els litigants simbolitzant el vist-i-plau a la decisió final. La intervenció d'una agència espiritual forma part de l'eficàcia del procés.

### 7.2.3. Procediment de resolució per als conflictes territorials i accions de casuística

En el cas dels litigis territorials, el procediment de resolució presenta algunes variants respecte el procediment per a casos de furts o disputes exposat anteriorment, a raó de la seva complexitat.

L'ocupació, l'ús i la propietat de la terra a Madagascar es presenten de manera complexa. Per això, habitualment, apareixen dificultats a l'hora de regular els conflictes que se'n deriven segons el costum jurídic a l'àmbit local. Donada aquesta complexitat variable -que depèn de cada cas i per això és important la casuística, pròpia de la justícia vindicatòria- en primer lloc es prova de regular l'afer al *Firaisana* seguint el procediment de resolució basat en el costum jurídic, tractant el conflicte com una disputa entre els membres del *Firaisana*, encara que aplicant les variants corresponents a conflictes territorials. Tanmateix, a vegades no és possible arribar a un acord i cal derivar el litigi al *fokontany*.

Per tal de facilitar una millor comprensió sobre l'accés i la propietat de la terra a les zones rurals de Madagascar i amb l'objectiu de fer intel·ligible el procediment per a la resolució dels conflictes sorgits a causa de les terres, en primer lloc presentarem una breu exposició sobre l'estatut de les terres a Madagascar segons el que disposen les lleis estatals. I seguidament exposarem el procediment de resolució per als conflictes territorials segons el costum en el *Firaisana Lovasoa* prenent especialment en consideració, com s'ha esmentat amb anterioritat, les variants respecte el procediment per a furts i petits robatoris.

El cas d'un conflicte<sup>266</sup>, que va començar a resoldre's en el *Firaisana Lovasoa*, va derivar-se al *fokontany* de Iharanany Est, va acabar al tribunal i, finalment, va retornar al *fokontany* de Iharanany Est, servirà d'exemple de les etapes que s'aniran relatant. Així mateix, d'altres conflictes també il·lustraran diferents parts del procés de resolució.

### 1. Breu contextualització sobre l'estatut de les terres a Madagascar

Fins l'any 2005, la propietat de la terra a Madagascar es divideix en dos tipus: La propietat registrada (un individu és propietari d'unes terres perquè en té el títol de la propietat) i la propietat no registrada, col·lectiva i marcada pel principi del patrimoni i l'herència comunal<sup>267</sup> (unes terres, de les quals no se'n té el títol de la propietat, pertanyen a una comunitat o un clan<sup>268</sup> (o *foko*) a raó d'una ocupació de llarga durada i llegada pels avantpassats).

L'any 2005, el govern malgaix deroga el dret territorial existent i emprèn una reforma marcada per la llei 2005-019. Dita llei fixa els principis que regulen els estatuts de les terres i el procediment per obtenir títols de la propietat distribuint les competències entre l'Administració central i les Comunes. Així, la llei 2005-019 estableix noves categories en relació als estatuts de les terres, que es reparteixen de la següent manera:

---

<sup>266</sup> Aquest conflicte va començar l'any 2007. Part de les dades que es presentaran es varen obtenir durant l'any 2009, quan encara existia el conflicte. Les diferents fases anteriors es varen documentar principalment per mitjà d'entrevistes.

<sup>267</sup> Segons Pélerin i Ramboarison (2006: 2), "la història territorial de Madagascar està molt marcada pel principi del patrimoni. Al segle XIX es tractava d'un patrimoni sorgit de la monarquia. El règim de les terres es recolzava en el dret del rei sobre les terres del regne, l'atribució d'aquestes a certes categories socials privilegiades i el reconeixement de drets de gaudi a les comunitats rurals (clans i llinatges diversos) en funció del seu reconeixement i submissió a l'autoritat reial, segons estava establert des del 1861 en el Codi dels 305 articles. Amb la colonització, el principi del patrimoni segueix vigent, en benefici de l'Estat francès. El poder colonial, per afavorir l'accés a la terra als colons i per inserir l'agricultura malgaixa en els circuits comercials d'exportació, va instituir un règim d'apropiació privada segons el sistema de registre territorial i del títol de la propietat enregistrats en el llibre territorial (llei del 4 de febrer del 1911). Les modalitats d'apropiació territorial basades en el costum es varen reduir a drets gaudi i per obtenir legalment la propietat d'un terreny, el ciutadà malgaix havia de provar el seu dret mostrant al menys 30 anys d'estada al terreny, principalment amb la finalitat de no destorbar la instal·lació dels colons. Amb la independència es van modificar alguns textos i es va reconduir la presumpció de patrimoni. La llei 60-004, a l'article 4, establia que "les terres no inscrites i les terres comunals pertanyen al domini privat nacional", per tant, l'única propietat reconeguda i garantida era la sorgida d'un procediment d'inscripció. D'altra banda, l'apropiació es basava en el benefici de les terres. L'article 31 de la llei 60-004 establia que "quan els habitants exerceixen col·lectivament drets de gaudi sobre un terreny, les col·lectivitats a les quals pertanyen podran obtenir dits terrenys en dotació". Així, s'imposava la constatació d'un benefici "personal, real, evident i permanent" durant al menys deu anys per accedir a la inscripció de les terres".

<sup>268</sup> En el cas que unes terres pertanyin a un clan cal tenir en compte que aquestes poden pertànyer o estar repartides a diferents pobles.

1. Terres dependents dels dominis de l'Estat, de les col·lectivitats descentralitzades i altres persones jurídiques de dret públic: 1.1. Terrenys de domini privat i 1.2. Terrenys de domini públic.
2. Terres de persones privades: 2.1. Propietat privada amb títol de la propietat i 2.2. Propietat privada sense títol de la propietat.
3. Terres que constitueixen zones sotmeses a un règim jurídic de protecció específica (per exemple, parcs nacionals).

La principal innovació que aporta la Llei 2005-019 és el reconeixement de la propietat privada sense títol de la propietat<sup>269</sup>. Amb aquesta nova categoria, la terra es presumeix propietat dels ocupants, “la gestió de la qual es confia a la Comuna<sup>270</sup> en tant que administració pública de proximitat” (Raparison, 2009: 20).

La llei 2006-031 fixa el règim jurídic de la propietat privada sense títol de la propietat i estableix que el registre territorial<sup>271</sup> de cada Comuna té potestat per emetre i gestionar els certificats territorials<sup>272</sup> (*kara-tany*), “actes administratius que atesten

<sup>269</sup> Tal i com s'esmenta a la nota 267, l'article 4 de la llei 60-004 prenia en compte el principi de presumpció de patrimoni, el qual consistia a considerar tots els terrenys no inscrits i les terres comunals com propietat de l'Estat. Raparison (2009: 20) indica que “la llei 2005-019, amb la categoria de propietat privada sense títol de la propietat, fa referència als “terrenys ocupats per generacions d'usuaris els quals hi exerceixen un ús real segons els costums del moment i del lloc i segons la vocació del terreny”. D'aquesta manera, l'atestació d'una ocupació s'estima suficient perquè els usuaris siguin reconeguts com propietaris dels terrenys, que ja no es consideren propietats presumibles de l'Estat”.

<sup>270</sup> La llei 2005-019 a l'article 34 estableix que “el servei administratiu local competent del lloc on es situa la propietat sense títol estableix un acte patrimonial reconeixent com dret de propietat l'ocupació, utilització o valorització del terreny, després d'un procediment per tal efecte”. Pélerin (2006: 19) afirma que “aquests procediments s'apliquen en el marc de la descentralització de la gestió territorial empresa pel govern malgaix amb l'objectiu de conferir la competència territorial a les Comunes, que poden reconèixer les ocupacions territorials”. Teyssier (2010:2) precisa que “la llei 2006-031 anuncia un sistema combinat de gestió territorial pel qual la formalització de la propietat amb títol correspon a l'administració regional i la formalització de la propietat sense títol depèn d'una nova competència de les Comunes”. Tanmateix, com s'indica a *Koka* (2007: 2), “les Comunes no poden fer valer cap presumpció de patrimoni sobre la propietat territorial privada sense títol de la propietat”.

<sup>271</sup> D'acord amb Pélerin (2006: 21), “el registre territorial es defineix com el servei públic comunal o intercomunal encarregat de formalitzar les apropiacions i transaccions territorials (herència, venda, cessió) per tal de protegir-les i, a la demanda, de formalitzar els drets secundaris (contractes agraris, hipoteca)”.

<sup>272</sup> D'acord amb el que s'especifica a la revista *Koka* (2007:2), “tota persona física o jurídica pot demanar la inscripció d'una propietat privada sense títol de la propietat al registre territorial per tal d'obtenir un certificat, ja siguin terrenys utilitzats de manera individual com terrenys que conformen una explotació comuna”. D'aquesta manera, tal i com ho explica Teyssier (2010: 3), “el certificat territorial permet formalitzar a menys cost i en terminis relativament curts els drets de propietat individual, però també permet que sigui inscrit a nom d'un grup de manera que es consagrin els drets sobre recursos forestals o pastorals utilitzats col·lectivament”. El procediment per obtenir l'esmentat certificat segueix varies etapes, tal i com ho especifica Teyssier (2008:29): “Quan es demana un certificat territorial, una comissió de reconeixement local composta pel president del *fokontany*, dos *ray aman-dreny* i un tècnic del registre comunal procedeixen al reconeixement de la propietat. Aquest es basa en la identificació del terreny, la constatació de l'ocupació i la recepció de les observacions i oposicions eventuais i el reglament amigable en cas de litigis”. Una vegada s'han enregistrat els drets reivindicats, i en absència d'oposició, “el tècnic

l'existència de drets d'ocupació i utilització sobre una parcel·la de terra, reconeixen un dret de propietat oposable a tercers fins prova del contrari i permeten al seu posseïdor exercir tots els actes jurídics<sup>273</sup> relacionats reconeguts per les lleis en vigor” (tal i com s'explicita a l'article 3 de la llei 2005-019). Aquests certificats donen fe de la propietat privada sense títol de la propietat. Els drets d'ocupació sobre un terreny els reconeixen els membres de la comunitat i, com es veurà més endavant, en el procediment de resolució de conflictes territorials segons el costum jurídic, també s'aplica el reconeixement dels membres del grup per atestar els drets d'ocupació sobre un terreny.

L'any 2005, quan el govern malgaix inicia la reforma territorial pretén assolir, principalment, dos objectius: En primer lloc, millorar el servei públic de gestió territorial<sup>274</sup>. En segon lloc, respondre a les demandes d'accés al territori per part d'inversors estrangers<sup>275</sup>. Amb aquesta finalitat es prioritzen els procediments de regulació territorial a nivell comunal, aparentment més accessibles per a la població,

---

del registre prepara un certificat a signar pel president del *fokontany*. Els límits de les parcel·les certificades es traslladen al pla local d'ocupació territorial (PLOF, mapa dels estatuts jurídics de la terra que localitza els terrenys privats, comunals i l'espai de competència del registre comunal). El PLOF s'elabora preferentment a partir d'imatges per satèl·lit o fotografies aèries sobre les quals els usuaris delimiten ells mateixos les parcel·les a certificar segons les referències visuals dels camins, cursos d'aigua, arrossars, muntanyes o arbres característics” (Teyssier, 2010: 3). Un cop s'ha elaborat tota la documentació i registrat al registre territorial s'emet el certificat corresponent.

<sup>273</sup> Principalment la cessió a títol gratuït, la transmissió per successió, l'arrendament, l'emfiteusi i la constitució d'hipoteca.

<sup>274</sup> Amb el propòsit de respondre a les necessitats de seguretat territorial, el govern malgaix implanta una gestió territorial de proximitat en la qual les Comunes en són el centre neuràlgic. Els objectius principals són els de potenciar els certificats territorials per assegurar la formalització de la propietat i ocupació de la terra no inscrita i millorar la gestió territorial en termes de costos i terminis, uns dels inconvenients principals en relació als títols de la propietat. Un títol de la propietat pot trigar a obtenir-se entre 1 i 15 anys a un cost mig de 200 euros; un certificat territorial pot trigar de 6 mesos a 2 anys per un cost d'uns 10 euros (mitjana de dades entre els anys 2006 i 2010). La pàgina web <http://www.observatoire-foncier.mg/> ofereix dades actualitzades de l'estat dels registres territorials així com diferents articles recents sobre l'estat dels afers territorials a Madagascar. Sobre la qüestió de costos i terminis durant l'any 2010 veure especialment l'article de Tatamo Rakotozafy.

<sup>275</sup> L'any 2003, el govern malgaix ja va aplicar una modificació respecte a les inversions estrangeres a la terra malgaixa. Mentre que abans del 2003 les inversions estaven prohibides, a partir d'aquesta data es permet invertir amb un límit de 25.000 hectàrees (Collart, 2011). A banda, les implantacions dels primers registres territorials es van dur a terme, majoritàriament, a terres de producció de vainilla i d'extracció de pedres precioses. Delphin Andriamarofara (15/08/09) explica que “la gent no tenia diners per inscriure les terres al cens ni ho volia fer, així doncs, l'Estat les va vendre al millor postor” (comunicació personal). Collart (2011) argumenta que l'interès del govern malgaix a accedir a les demandes d'accés al territori per part d'inversors estrangers “es manifesta clarament l'any 2008, quan el govern promulga una llei que liberalitza completament la possibilitat per als estrangers d'invertir en la terra malgaixa”. Per Collart, la reforma territorial fa referència, més aviat, a un interès econòmic per part del govern malgaix i no tant a la intenció de pal·liar les possibles mancances del costum jurídic: “La terra esdevé una mercaderia com una altra i el cas més representatiu és el de Daewoo, que s'apodera de 1.300.000 hectàrees de terra malgaixa [fet que provoca un cop d'Estat l'any 2009 que acaba amb la fugida del país del president Ravalomanana]. El problema, però, no és només el pas d'un dret costumari a un dret modern, sinó que ho és l'apropiació individual i privada de terres, que no es fa en benefici d'aquells que les exploten, sinó en benefici d'industrials”.

instaurant el registre territorial per tal de formalitzar la propietat i l'ocupació de la terra mitjançant els certificats territorials.

Tanmateix, la reforma territorial presenta un funcionament deficient tan pel que fa als registres comunals<sup>276</sup>, en els quals manquen els recursos necessaris per dur a terme el seu propòsit de manera satisfactòria, com en els procediments d'obtenció dels certificats territorials<sup>277</sup>, que presenten llargs terminis i continuen sent massa complexes i costosos i, per tant, “es troben fora de l'abast de la majoria rural” (Pélerin, 2006: 19).

En aquest context, la població posa en pràctica modalitats locals per reconèixer els seus drets: els “petits papiers”. Els “petits papiers” són documents sense legalitzar emesos per serveis públics locals *-fokontany* i Comuna- a un cost més baix, que reconeixen, a nivell local, un dret sobre la terra, ja sigui una ocupació, una autorització de treball acordada a un avantpassat o actes privats validats per les comunitats<sup>278</sup>. Tanmateix, d'acord amb Andrianjanaka (2008: 38) “no preserven de les temptatives d'espoli que vinguin de l'exterior”. Per Pélerin (2006: 3) “els “petits papiers” gaudeixen de certa legitimitat social si bé la seva situació és paradoxal, ja que mentre

<sup>276</sup> Teyssier (2010: 3) remarca que: “La ruïna de les oficines de la conservació territorial i els serveis topogràfics han accelerat la deterioració dels mapes i dossiers, fet que impedeix la seva actualització. Així mateix, la localització dels antics títols territorials és molt difícil i no permet informar a les Comunes sobre els terrenys que són de la seva competència. A més, els costos d'adquisició de les imatges per a la realització del PLOF depassen les capacitats financeres de les Comunes. Però el principal contratemps es refereix a les reticències de l'administració comunal respecte els processos de descentralització, ja que alguns agents consideren que aquests nous processos provoquen una pèrdua en els seus guanys així com en el seu poder i estatus”. La revista *Koka* (desembre 2007) denuncia que “una part de la cadena administrativa que tracta els dossiers ofereix una oportunitat de corrupció. Desitjant acabar el més aviat possible, els demandants hi són “favorables” i els responsables s'aprofiten de la situació per crear “ocasions”. Un demandant a qui se li declara la pèrdua del dossier es presta a pagar la quantitat de les “despeses de recerca” i així s'accelera el procés. Afligits, però, una part dels demandants deixen a mig camí les seves inscripcions ja que no poden sostenir el cost de les seves demandes”. Veure a l'annex documents gràfics que il·lustren aquesta deterioració.

<sup>277</sup> Els camperols, que constitueixen la majoria d'ocupants de les terres, s'enfronten a múltiples dificultats en el procediment d'obtenció d'un certificat territorial. A *Koka* (juny 2007) s'exposa que “els títols de la propietat resten inscrits a nom dels propietaris primitius malgrat un canvi intervingut per tota forma de cessió. D'altra banda, el dret exigít conforme a les disposicions fiscals relacionades depassa el seu poder de compra”. A la mateixa revista *Koka* (desembre 2007) s'explica que “de la deposició del dossier de demanda d'inscripció fins a la inscripció definitiva hi ha una desena de procediments a seguir. La topografia segueix a la deposició del dossier i després cal un segon reconeixement del tècnic del Ministeri del Territori. Segueixen l'avís de tarificació, la creació provisional del títol i la demanda de constatació de l'operació”.

<sup>278</sup> Tal i com ho explica Teyssier (2008: 22), “malgrat l'absència de normes nacionals, aquests documents es conceben de manera idèntica al conjunt del territori (identitat dels titulars dels drets, validació del dret pels veïns, superfície estimada, indicacions sobre la forma d'ocupació de la terra i sobre l'origen del dret)”. Andrianjanaka (2008) subratlla que la majoria de parcel·les agrícoles o urbanes són objecte d'aquesta gestió territorial local ja que tothom reconeix el seu valor jurídic perquè si bé teòricament no són oposables, en el millor dels casos es consideren com un inici de prova per la part judicial. En aquest sentit, l'Observatoire National de l'Intégrité (ONI) observa que el desacord o litigi en matèria de propietat oposa al titular del títol de la propietat, prova de la propietat segons el dret estatal malgaix, amb els ocupants de les terres pel fet que aquests fan valer la legitimitat d'una valorització feta als terrenys des de fa molt temps i atestada pels “petits papiers”.



que les institucions i reglamentacions oficials legals no estan legitimades, les lògiques i pràctiques locals com els “petits papiers” estan legitimades però no són legals”.

Els “petits papiers” reconeixen formes d'accés a la terra basades en el costum jurídic i la seva vigència mostra les febleses de la reforma territorial estatal. D'acord amb Muttenger (2006: 12),

els costums ancestrals segueixen vigents sota una reinterpretació de la lògica ancestral i de l'antiga presumpció patrimonial per mitjà de l'ús estratègic i selectiu de categories importades. Aquesta reinterpretació assegura una legitimitat suficient per permetre als actors reconèixer-se fora de l'aparell de l'Estat, al mateix temps que impedeix una efectuació sistemàtica de les normes legals de la qual depèn una aplicació política territorial<sup>279</sup>.

Des d'aquesta postura, la hipòtesi de la ruptura amb l'anterior model patrimonial és difícil d'admetre ja que sota l'apel·latiu de “propietat privada sense títol de la propietat” s'hi mantenen les mateixes formes que definien l'anterior patrimonialitat. D'acord amb Le Roy (1995: 459), “la teoria occidental de la propietat seria massa simple per emmarcar la diversitat de situacions territorials” i, per tant, es fa inevitable reinterpretar la patrimonialitat mitjançant categories del costum. En aquesta direcció, Verdier (1965: 348) remarca la diferència entre una i altra concepció de la terra quan afirma:

A tot llinatge li és associat un espai sociojurídic, la terra del llinatge, expressió per la qual nosaltres designem no l'extensió sobre la qual els membres del grup exerceixen drets de cultiu, caça o pesca sinó el conjunt de drets territorials exercits per individus en qualitat de membres d'aquest grup, sota l'autoritat o la vigilància del seu cap.

---

<sup>279</sup> Muttenger (2006) opina que si les poblacions locals, en lloc de beneficiar-se dels drets contractuals, estiguessin reconegudes com propietaris costumaris tindrien més pes en les negociacions amb parts externes.

Aquesta conjuntura complexa i difusa dóna lloc a múltiples situacions que desemboquen en litigis entre veïns, clans o famílies. Tal i com ho expressa el Pasteur Emmanuel (26/09/09<sup>280</sup>):

Les societats agropastorals tenen por de registrar les seves terres perquè fer-ho significa sedentaritzar-se, cosa totalment oposada al seu *modus vivendi* nòmada en molts casos i propi de les societats ramaderes malgaixes. El registre és la mort d'aquestes comunitats i del seu sistema de vida perquè són societats ramaderes i no agricultores. Però en el cas de societats predominantment agricultores, com les de les Hautes Terres<sup>281</sup>, la concessió de les terres és un problema major. Quan en una família de, per exemple, vuit germans, un d'ells s'apropia de la terra i la inscriu en el registre crea un greu problema. Les següents generacions, és a dir, els fills dels vuit germans en qüestió, ja no tindran accés a la terra ancestral perquè, legalment, pertany a un sol germà i, per tant, serà només pels seus fills. D'altra banda, el problema de resistir-se a inscriure les terres porta un altre problema, que és que qualsevol persona estrangera pot adquirir aquests terrenys comprant-los a un dels membres.

D'aquesta manera, els litigis territorials sorgeixen principalment per la propietat, l'ocupació i l'ús de la terra i actualment giren entorn a la seva inscripció en el registre territorial comunal. El litigi comença davant la qüestió: A qui corresponen els drets a la terra?<sup>282</sup>

---

<sup>280</sup> Aquesta informació es contextualitza en el marc d'una reunió de treball organitzada pel CCM (Centre Culturel Malgache) el 26 d'octubre del 2009 en la què participen diversos especialistes que treballen amb els camperols malgaixos en diferents àmbits i jo mateixa.

<sup>281</sup> El cas de Iharanany, a l'Haute Matsiatra, es troba a cavall entre zona agro pastoral i predominantment agrícola. Hi predomina l'agricultura però la ramaderia té també un paper important.

<sup>282</sup> Per Chantal Radimilahy (comunicació personal, 19/10/09) "molts litigis territorials es produeixen entre persones que són propietàries de fet de les terres però que viuen a la ciutat, per tant més rics, i gent del poble que es dedica a explotar aquestes terres. La majoria de vegades les exploten amb escreix i els problemes apareixen en el moment en el qual té lloc el litigi. La llei, sovint, dóna la raó a aquells que han ocupat la terra durant anys i, a més, normalment, els propietaris no tenen el títol de les esmentades terres. Habitualment els descendents de nobles són els propietaris originals de les terres". Les paraules de Chantal són molt reveladores en relació al que s'ha exposat anteriorment. En la memòria col·lectiva del lloc, tothom coneix qui són els propietaris d'un terreny o de qui són els drets, fet que no impedeix que d'altres les ocupin. Emparant-se en la nova legislació, que atribueix més dret a l'ocupació que a la propietat sense títol, sempre i quan no estigui inscrita al registre, molts ocupants prenen el dret hipotètic o teòric als propietaris de fet. D'aquesta manera, tan si el conflicte perjudica al propietari de fet com als ocupants, ja que poden donar-se ambdós casos, el que queda patent és que la voluntat de l'Estat obeeix únicament a implantar una regulació local que li faciliti el control de les terres i no pas solucionar o aportar millores a la gestió territorial dels camperols.

A Iharanany la implantació del registre territorial és molt recent. Daniel Randrianandrasana (30/09/09) explica:

Només fa dos anys que hi és, del 2007 al 2009<sup>283</sup>. I estem veient que és molt perillós, que tenim molts conflictes. Hi ha gent, com jo, la nostra família, que tenim hectàrees i hectàrees de terreny, per a cada hectàrea cal donar a l'Estat 100.000 *ariary*. Posem que tinc 80 hectàrees, com puc pagar això a l'Estat? A més, si ho vull inscriure cal que segueixi moltes etapes. És un procediment complicat i per això decidim no inscriure els terrenys. A més, un dels principals problemes és que el terreny pertany a varis germans, a tota la família. Nosaltres, al *fokontany* de Iharanany ens varem reunir tots els clans l'any passat per veure què es podia fer i es va decidir inscriure les terres conjuntament cada clan, i això és possible.

Aquesta problemàtica és molt recurrent a tot el país i suposa un greu problema per als camperols, els principals usuaris de les terres que, normalment, es troben davant un doble conflicte. En primer lloc, el conflicte sorgit entre les persones que es disputen una mateixa part de terreny. En segon lloc, el conflicte intern en una mateixa família o clan a l'hora d'inscriure les terres que són ocupades per gran part dels seus membres. Daniel Randrianandrasana (30/09/09) al·ludeix a un cas de la seva família que fa referència a aquest doble conflicte:

Al poble de Soanitsiriana fa un temps que hi ha un litigi entre el clan zafindraraoto i el clan tokape perquè som veïns en un mateix terreny i tots dos clans en reclamem el dret a treballar la terra<sup>284</sup>. El meu oncle Jacquelin<sup>285</sup> fa 7 o 8 anys ja volia inscriure tots els terrenys per poder delimitar-los i tancar-los però fins avui no ha pogut fer-ho perquè no tots els zafindraraoto hi estan d'acord. Hi ha zafindraraoto a Soanitsiriana i a Ambalavao i tots dos volen el terreny al seu nom i com que no hi ha

---

<sup>283</sup> La temporalitat està relacionada amb el moment en el què es va dur a terme el treball de camp, l'any 2009.

<sup>284</sup> El clan zafindraraoto, com s'ha mencionat en els capítols 3 i 5, és un clan d'origen noble al qual li correspondria la propietat de fet (propietat sense títol) ja que els clans nobles eren els primers propietaris de les terres i els altres les ocupaven cedides per aquests per poder treballar-les. En aquest cas, els membres del clan tokape de Soanitsiriana han compartit l'usdefruit de les terres esmentades amb els zafindraraoto des de fa molt de temps gràcies al dret de gaudi verbal acordat entre els avantpassats d'un i altre clan.

<sup>285</sup> Jacquelin és el descendent de zafindraraoto viu més gran de Iharanany.

papers doncs el terreny és de tots els zafindraraoto, no només de Jacquelin o d'una part del clan.

La disputa entre els zafindraraoto i els tokape no s'ha arribat a portar al *Firaisana Lovasoa* per tal de regular-se. En primer lloc perquè existeix el conflicte intern en el clan zafindraraoto i, per tant, encara no s'ha resolt com volen declarar aquest terreny. En segon lloc perquè els zafindraraoto d'Ambalavao no pertanyen al *Firaisana Lovasoa*, ja que Ambalavao no n'és membre, i, per tant, no poden derivar els conflictes al *Firaisana*. És a dir, es tracta d'un litigi vigent pel qual encara no es pot mirar de trobar una solució ja que el registre territorial dificulta les decisions dins el mateix clan i no deixa tirar endavant el procés amb l'altre clan. D'altra banda, en el moment en el què es decideixi resoldre el conflicte entre ambdós clans, aquest hauria de derivar-se directament al *fokontany* de Iharanany Est donada la manca de competència del *Firaisana Lovasoa* i el seu homòleg del poble d'Ambalavao, que no poden jutjar persones que no en són membres.

El problema que explica Daniel Randrianandrasana com s'ha dit és recurrent a la pràctica totalitat de les comunitats rurals de Madagascar. L'explicació, tal i com ho expressa Andrianaivo (24/09/09), es troba en el fet que

aquí [a Madagascar] totes les terres són heretades. Així doncs, quan hi ha conflictes s'intenten regular respectant les regles establertes pel primer propietari del terreny segons la història perquè, normalment, el primer propietari hauria hagut de deixar una nota dient que un terreny pertany a tal família o a tal altra o per la història els *ray aman-dreny* saben a qui pertany i com van les coses<sup>286</sup>. Segurament, les dues parts no acceptaran fàcilment la resolució, però sempre es procurarà trobar els mitjans per restablir les relacions entre ells. Així, encara que una de les parts no tingui el certificat territorial o no el tingui cap de les dues parts en conflicte, els *ray aman-dreny* procuraran restablir el *fihavanana* entre ells, que és el que compta. Però si les dues parts no accepten de cap manera l'acord proposat, els *ray aman-dreny* no els poden forçar i caldrà derivar el litigi al *fokontany* o, en el pitjor dels casos, aquest arribarà als tribunals de Fianarantsoa.

---

<sup>286</sup> Aquest exemple deixa clara la importància dels "petits papers" presentats abans que els camperols procuren obtenir per tal d'atestar aquests tipus de drets.

Per tant, quan es resol un litigi territorial segons el costum jurídic, “la gent es basa en el dret dels avantpassats, les regles que ells han llegat ja que pensem que tothom té el dret de viure en aquesta terra, tothom sap quina part li toca dels avantpassats. Fins i tot, en el moment del conflicte, abans del procediment es vetlla per un pacte entre clans” (Jean Baptiste Razimbazafy, 23/09/09).

## 2. Procediment de resolució per als conflictes territorials i accions de casuística

El procediment de resolució per als conflictes territorials segueix les etapes següents<sup>287</sup>:

En primer lloc, igualment que en el cas de la resolució de conflictes per robatoris o disputes, la demanda de resolució s’inicia demanant al president del *Firaisana* dur a terme una primera reunió per resoldre el litigi, en la qual s’acorda una data i un lloc. A diferència del cas anterior, els litigis territorials necessiten varies reunions, normalment 3 o 4, per assolir els objectius de les diferents etapes, però tot depèn de les necessitats concretes de cada cas. La primera reunió la conformen les etapes següents:

### 1. Kabary inicial

2. Conèixer la història dels fets: El president del *Firaisana* demana que s’exposin els fets que han originat el conflicte. Cada part explica la seva versió dels esdeveniments i els *ray aman-dreny* de cada família aporten les dades referents a la seva història en relació als terrenys en disputa. Seguidament, els *ray aman-dreny* presents els pregunten tot allò que consideren necessari per aclarir els seus dubtes. Separadament, els *ray aman-dreny* comparen les declaracions de cada part i convoquen de nou els litigants per posar-los al corrent de les seves decisions i de les etapes que pensen seguir per comprovar l’estat dels terrenys i per aprofundir en la història de les terres. La reunió finalitza amb una benedicció del *ray aman-dreny* present més ancià.

A les següents reunions, el nombre de les quals està subjecte a les dificultats que presenta cada conflicte, es duen a terme les etapes següents:

3. Estudi de la història del terreny i metratge: Tal i com ho expressa Jean Baptiste Razimbazafy (23/09/09), “com que no hi ha documents per justificar tot el que

---

<sup>287</sup> Algunes etapes, com s’ha esmentat, coincideixen amb les que s’han presentat en el cas anterior per robatoris i disputes entre els membres. Les etapes coincidents només es citaran en l’ordre corresponent, donat que ja s’han explicat en el cas anterior, i aquí es desenvoluparan les etapes concretes referents a la variant de litigis territorials.

passa en els terrenys, els *ray aman-dreny* han d'explicar els seus orígens ja que són els més grans els que recorden què pertany a cadascú”.

Davant les parts en conflicte, els *ray aman-dreny* de cada família i els *ray aman-dreny* del *Firaisana*, sobretot els més ancians, exposen el que coneixen sobre les terres en disputa, la seva història, “la història de l'origen de la terra, que és sempre a l'origen dels conflictes” (Jean Baptiste Razimbazafy, 23/09/09). Per a Andrianaivo (24/09/09),

si es coneix la història de l'origen del terreny cal explicar-la a les parts en conflicte per tal d'acabar amb la disputa. Encara que *ray aman-dreny*, jo no sóc més que un testimoni, testimoni de la manera com els avantpassats van repartir les terres. I tinc l'obligació d'informar als més joves sobre els drets reals de les terres per tal que puguem seguir fent-ne ús tal i com van disposar els nostres pares i els nostres avis.

L'explicació comença en el moment més antic que es recorda, bé sigui un record propi o aportant històries llegades per parents difunts. Es citen les diferents famílies o clans que han ocupat el terreny i s'exposen les diferents condicions i els acords de cada ocupació; així com els drets de successió de les herències que s'han obtingut generació rera generació fent atenció a les herències llegades i a les modificacions de cadascuna respecte els drets al territori.

Si es dona el cas que la persona que ha posat la demanda al·lega que és descendent d'un ocupant anterior però la comunitat no la coneix o no té informació sobre aquesta cessió, si li demana d'aportar una prova escrita que certifiqui la seva declaració. Si el demandant no pot aportar la prova requerida però vol continuar amb la demanda, se l'emplaça a que derivi el litigi al tribunal i, per tant, miri de resoldre'l per una via externa al *Firaisana Lovasoa*. Una vegada s'ha explicat la història del terreny, els *ray aman-dreny* acorden una nova reunió per verificar les informacions que ha proporcionat cada assistent a l'acte.

La següent reunió consisteix en la constatació de les històries i el metratge del terreny.

Els *ray aman-dreny* es desplacen a les terres que han originat la disputa per tal de constatar directament en el terreny el que s'ha explicat a la reunió anterior. En presència de les parts en conflicte comproven tots els vestigis citats i els elements que informen de la delimitació del terreny, per exemple runes de cases antigues, arbres, arrossars que llinden amb el terreny o tombes properes ja que, com indica Jean Baptiste

Razimbazafy (23/09/09) “els avantpassats no van dividir exactament els terrenys entre els seus fills o parents i, per tant, cal prendre elements de referència que permetin ubicar exactament el terreny i els seus límits”. Així, el metratge del terreny s’efectua per mitjà d’aquestes constatacions. Razimbazafy explica que “per tal de constatar la història de la disputa, els *ray aman-dreny* comproven tots els elements que poden servir de prova” i es refereix a un cas de disputa entre dos veïns que tenen terrenys contigus<sup>288</sup>.

Els terrenys de Rakoto s’abasteixen de l’aigua que prové del terreny de Ramavo. Ramavo va blocar l’aigua perquè considerava que una part dels terrenys de Rakoto li pertanyia i Rakoto va demanar de regular el conflicte al *Firaisana*. Després d’explicar les històries sobre l’ocupació d’ambdós terrenys, els *ray aman-dreny* s’hi van desplaçar per constatar d’on provenia l’aigua i en quin punt s’havia situat el bloqueig. Razimbazafy recorda que “Ramavo havia col·locat uns dics que reconduïen l’aigua cap als seus arrossars, just a la part on comencen els terrenys de Rakoto, que ell reclamava com a seva”. Els *ray aman-dreny* van estimar que Rakoto tenia dret a l’aigua tal i com havia estat pels seus avantpassats, que havien acordat amb els avantpassats de Ramavo cedir el pas de l’aigua al seu terreny. És a dir, Ramavo tenia la propietat del terreny, encara que només disposava d’un “petit papier” que acreditava drets familiars, però Rakoto gaudia dels drets d’ocupació i ús cedits als seus avantpassats verbalment. Així mateix, el bloqueig s’havia situat dins els terrenys de Rakoto pel que, emparant-se en el fet que Ramavo havia envaït la part de Rakoto, els *ray aman-dreny* van comminar-lo a desistir de les seves intencions. En un primer moment Ramavo no hi va estar d’acord, però en una segona reunió, els *ray aman-dreny*, emparant-se en el parentiu que uneix a les dues parts, van apel·lar al *fihavanana* per resoldre el conflicte i Ramavo s’hi va avenir<sup>289</sup>.

En altres casos, el procediment segueix el seu curs acomplint les diferents etapes però una de les parts, en un moment donat, retira la demanda. És l’exemple del cas de Rabelahy Jaona, que va demandar un veí per considerar que ocupava una part de terreny que li corresponia a ell. El procediment de resolució es va acomplir fins el metratge de les terres, quan els *ray aman-dreny* van procedir a comprovar allò que exposaven

---

<sup>288</sup> Ambdós litigants van procedir a regular el conflicte segons el costum jurídic local en el *Firaisana Lovasoa* tal i com s’explica en aquest apartat. Tanmateix, la primera resolució, com es veurà, no va satisfer a una de les parts. Durant el treball de camp no es va observar el metratge d’aquests terrenys ja que aquest conflicte es va començar a documentar a partir de l’any 2009, quan una de les parts ja havia derivat el litigi al tribunal, com es veurà més detalladament a l’etapa 8. Les informacions sobre aquest metratge s’obtenen a partir d’entrevistes a diverses persones que hi van participar.

<sup>289</sup> El conflicte es va acabar regulant al *fokontany* de Iharanany Est com s’explicarà en el capítol 8, però es va arribar a la resolució apel·lant als principis del costum jurídic.

ambdues parts. Tanmateix, Rabelahy Jaona, abans de passar a la següent etapa va optar per retirar la demanda i, per tant, acabar amb el litigi. Es dona el cas que Rabelahy Jaona i la persona demandada són membres del mateix clan i, davant la situació d'una demanda entre membres, els *ray aman-dreny* del clan van intercedir, fora del procediment, per convèncer a Rabelahy de retirar la demanda.

En el cas que no hi hagi cap impediment, una vegada s'han constatat les explicacions en el terreny, els *ray aman-dreny*, sense la presència de les parts, es reuneixen de nou acomplint l'etapa següent:

4. Estudi de la història del litigi: Els *ray aman-dreny* analitzen i debaten les dades recopilades per donar una resolució. Un cop arriben a una conclusió definitiva, el president del *Firaisana* convoca a les parts en conflicte a una darrera reunió en la qual es segueix amb el procediment de resolució a partir de les dades obtingudes pels *ray aman-dreny*. En aquesta reunió se succeeixen:

5. Veredictes, 6. *Vola tsy vaky* i 7. Sermó dels *ray aman-dreny*: Aquestes etapes del procediment de resolució del conflicte es duen a terme tal i com s'ha exposat a l'apartat anterior, referent a robatoris i disputes regulats pel *Firaisana Lovasoa*. En el cas dels conflictes territorials també es comprèn que s'ha produït un trencament del *fihavanana* entre aquells que mantenen la disputa. És per aquest motiu que es considera necessari que els *ray aman-dreny* facin també el seu sermó sobre els principis del *fihavanana* i la necessitat de retornar l'harmonia al grup. Així mateix, el *vola tsy vaky*, considerat un acte de respecte cap al participants en el procediment de resolució, es duu a terme tal i com està descrit a l'apartat anterior. Seguidament comença l'etapa referent a l'aprovació (o refús) del veredictes:

6. Acceptació de les històries i veredictes dels *ray aman-dreny*: Quan es tracta d'un procediment de resolució per a conflictes territorials, el *fifonana* i el *fifamelana* no es duen a terme tal i com s'ha explicat en el cas anterior, sinó que l'acceptació del veredictes dels *ray aman-dreny* s'entén com la voluntat d'ambdues parts per reconciliar-se. Per tant, és la composició.

Tanmateix, els litigants han de verbalitzar l'acord, que després es posa per escrit i es transmet al *fokontany*. Els *ray aman-dreny* recorden els vincles que uneixen a les parts i apel·len al *fihavanana* i al vincle familiar, si és el cas, per tal que no es reproduïxi el conflicte. D'altra part, en els procediments de resolució de conflictes territorials l'etapa del *tandra* tampoc es contempla.



El cas d'un litigi a raó de la situació d'una pista de zebús és un exemple de reconciliació amistosa recolzada per vincles de *fihavanana* i el parentiu.

A Ambodiharana, un petit poble de Iharanany membre del *Firaisana Lovasoa*, hi conviuen quatre famílies del clan zazamena que comparteixen un mateix origen. Les terres que cultiven pertanyen a les quatre famílies per igual i no estan inscrites al registre, “ni cap de nosaltres pensa fer-ho” (Jean Baptiste Razimbazafy, 23/09/09). Una pista de zebús havia de passar per aquests terrenys i afectava sobretot a una de les parcel·les cultivada per una de les famílies. El *ray aman-dreny* d'aquesta família va demanar a les altres que li cedissin una part de les seves terres ja que la seva es trobava afectada per la pista de zebús i perdia terreny de cultiu. El conflicte es va portar davant el *Firaisana*.

Emparant-se en el parentiu que els uneix i el *fihavanana* compartit varen acordar que no cedirien una part dels seus terrenys però, en canvi, reconduirien la pista de zebú per tal que no només afectés als terrenys d'aquesta família. Tothom va conformar-se a respectar el nou acord i les quatre famílies es varen comprometre a seguir la nova pista de zebús per portar els animals al *vala* (parc de zebús), també compartit per tots.

D'altra banda, en el cas que les parts no acceptin l'acord, el president del *Firaisana* els deriva al *fokontany* de Iharanany Est on, com ho expressa François Rakotozafy (16/09/09),

s'apliquen les lleis que estipula l'Estat per resoldre els conflictes territorials i, per tant, se'ls demanen les inscripcions dels terrenys. Com que gairebé ningú té papers, o si els “petits papiers” aportats no satisfan els requeriments, normalment es deriva al tribunal. Però el tribunal queda molt lluny! I és molt car, per això la majoria d'històries sobre terrenys es procuren arreglar segons el costum.

El litigi entre Rakoto i Ramavo, exposat a l'apartat de la constatació de les històries dels *ray aman-dreny* i el metratge, és un exemple del cas que s'acaba d'apuntar. Com s'ha explicat, Rakoto i Ramavo varen acudir al *Firaisana Lovasoa* per regular el seu conflicte però no varen aconseguir arribar a un acord. El litigi es va derivar al *fokontany* de Iharanany Est. Ramavo va acreditar els seus drets amb els “petits papiers”, però els *ray aman-dreny* presents al *fokontany* van decidir que calia regular el conflicte “per la via del *fihavanana*” (François Rakotozafy, 16/09/09) ja que

varen estimar que Rakoto tenia el dret d'ocupació dels terrenys perquè la seva família els havia cultivat durant molt temps. Randriamanaso, president del *fokontany*, explica:

Rakoto i Ramavo són parents<sup>290</sup>, però els terrenys pertanyen a la família de Ramavo. De tota manera, una part dels terrenys ha estat sempre cultivada per la família de Rakoto. El conflicte va començar amb la història de l'aigua però de fet era una mica més complicat que això, era un problema entre el propietari i l'ocupant, però també un problema familiar.

Ramavo no va estar d'acord amb la resolució emesa pel *fokontany* i va portar el litigi al tribunal de Fianarantsoa. Segons Ramavo (17/09/09), “el tribunal va considerar que el conflicte s'havia d'arreglar al *fokontany* i em va fer tornar”. Per segona vegada el *fokontany* va resoldre a favor dels drets de Rakoto i va apel·lar al *fihavanana* per resoldre el conflicte. Ramavo va acceptar la decisió.

Per a Sarà Aoli<sup>291</sup>, advocada a Fianarantsoa, “potser el que s'ha dit a la comunitat no té reconeixement al tribunal, però la sentència resta a la comunitat”. El cas de Ramavo, que accepta el veredict un cop retorna del tribunal, mostra el fet que quan algú es decideix a portar un conflicte al tribunal, la sentència de la comunitat no desapareix, tot al contrari, la justícia del clan, dels veïns o de la família sempre prima sobre una justícia externa al grup. Per això, apel·lant al *fihavanana*, Ramavo acaba retractant-se.

Sarà Aoli (07/10/09) opina que “en primer lloc, un conflicte es regula entre la família<sup>292</sup> perquè en la majoria dels casos no es contesta la decisió emesa, però si algú no hi està d'acord té el dret de derivar el litigi al *fokontany*”, com és el cas de Ramavo. De tota manera, com apunta Aoli, “si després es vol portar el litigi al tribunal cal que primer s'hagi provat de regular al *fokontany*. Aquesta decisió és la que pot portar-se al tribunal, no la que s'emet segons el costum jurídic, que és un acord local però sense valor jurídic al tribunal o, si més no, depèn de la voluntat del jutge”. Des de la perspectiva del costum jurídic, però, la reconciliació és el primer i, d'acord amb Rabemila (21/09/09), “si l'acusat no vol patir l'exclusió social total al menys ha de respectar la decisió emesa en el judici segons el costum jurídic”. D'aquesta manera,

---

<sup>290</sup> Cosins segons.

<sup>291</sup> Comunicació personal 7/10/09.

<sup>292</sup> Els clans del *Firaisana* es consideren família.

Ramavo, finalment, opta per acatar la decisió del *Firaisana*, per tal de no ser exclòs segons el costum jurídic així com per mostrar la seva avinença amb les regles del grup.

Finalment, la reunió, tal i com s'ha explicat en el cas de furts i disputes, acaba amb les dues darreres etapes:

7. Kabary final i 8. Tso-drano.

#### **7.2.4. Primers apunts sobre el procediment de resolució per a robatoris de zebús i delictes de sang**

A la Regió de l'Haute Matsiatra, els conflictes territorials condueixen sovint a “contractar” lladres d'altres regions per tal que robin els zebús del veí o el familiar amb qui es té la disputa. D'aquesta manera, el litigi territorial engendra un segon conflicte, en aquest cas per robatori; uns robatoris que “s'intensifiquen si augmenten els litigis territorials” (Daniel Randrianandrasana, 07/09/09). Per Jean Baptiste Razimbazafy (31/07/09) “el problema és que el judici, a vegades, no satisfà a les parts i es busquen *dahalo* (lladres de zebús) a l'oest per venjança, són gent de fora de Vohibato. Es trasllada el problema als *dahalo*. Això és el que passa a Fianarantsoa. Tot comença amb el robatori de zebús i acaba amb la mort d'aquell de qui un es vol venjar”. Així mateix, els robatoris de zebús també es produeixen com un acte de bandolerisme perpetrat per gent de fora el *fokontany*, el districte o la Regió<sup>293</sup>.

Tanmateix, sigui quin sigui el motiu que ha originat el robatori, el procediment de resolució en cas de robatoris de zebús pren unes característiques particulars a raó de la supeditació jurídica que presenta aquest tipus de delicte al *dina* regional de l'Haute Matsiatra, la llei estatal, com ho veurem en el capítol 9.

Com s'ha apuntat anteriorment, en cas de robatoris de zebús, així com de delictes de sang, cal procedir segons el que disposa el *dina* regional. En el text del *dina* es fa constar que els robatoris de zebús s'han de jutjar en un tribunal estatal. Essent així, les comunitats locals no poden apropiarse jurídicament del conflicte ni per jutjar-lo per mitjà del costum jurídic local ni per jutjar-lo en el *fokontany*.

Segons el *dina* regional, els membres del *fokontany* on s'ha comès el robatori tenen l'obligació de perseguir als lladres i, en cas d'atrapar-los, retenir-los fins a l'arribada dels gendarmes, que són els que detindran als lladres per transferir-los a la justícia estatal.

---

<sup>293</sup> Veure el capítol 9 sobre robatoris de zebús.

D'aquesta manera, les comunitats locals només poden emparar-se en la prevenció dels robatoris per actuar segons el seu propi costum. Per al cas de Iharanany, el *Firaisana Lovasoa*, l'any 2005, va fer un Pacte de vigilància entre els seus membres a partir d'unes regles consensuades en aquest sentit. En el capítol 9 es presentarà el Pacte de vigilància del *Firaisana Lovasoa* i el procediment d'actuació segons el *dina* regional en relació a la prevenció i judici dels robatoris de zebús, així com el procediment en cas de delictes de sang.

Tanmateix, aquí volem subratllar que en cas que els lladres que han comès el robatori pertanyin al mateix *fokontany* robat és molt possible que es dugui a terme una justícia paral·lela basada en el costum jurídic. Tal i com ho expressa Daniel Randrianandrasana (03/09/09):

Aquí les coses greus són els robatoris de zebús i l'assassinat, el demés es pot resoldre fàcilment amb el *fihavanana* perquè és entre nosaltres i, excepte en casos molt concrets, podem solucionar-ho tot a la nostra manera. Però els robatoris ja són una cosa diferent perquè traeix al grup.

En la mateixa direcció, Delphin Andriamarofara (25/08/09) opina que “quan el grup entén les causes que han portat a cometre un mal acte, a robar, tothom fa l'esforç per perdonar”. Com s'ha exposat a l'apartat del procediment de resolució per a robatoris i disputes entre veïns, el grup espera que el lladre o l'ofensor demani perdó per l'acte que ha comès, no només a la persona que ha rebut l'ofensa sinó a tot el grup. Després d'aquesta demanda de perdó, la comunitat procurarà comprendre els motius del seu mal acte si bé no se l'eximeixi de compensar a la part ofesa. Ara bé, com explica Delphin, “si algú col·labora amb lladres de zebús traeix al poble, al clan i a la família, per això la sanció ha de ser exemplar i segurament la sentència que s'aplicarà al lladre o còmplice de lladres serà l'exclusió del poble”.

D'aquesta manera, malgrat que l'afer s'acabi portant al tribunal, segons estableix el *dina* regional, la comunitat procurarà regular-lo també a nivell local. Essent així, els deures envers l'Estat es compliran tal i com es disposi, és a dir, efectuant el pagament del *vonodina* (quantitat establerta en el text del *dina* a pagar pel lladre), la restitució dels animals robats, les despeses del judici i la fiança de la presó. Tanmateix, les despeses del judici i la fiança de la presó acostumen a pagar-se a mitges entre el lladre o la seva família i la víctima, ja que des del costum jurídic es preveuen altres sancions que són les

que es consideren primordials. Delphin Andriamarofara (15/08/09) explica que “les penes més corrents segons el costum jurídic són la ruptura de les relacions amb el lladre, la prohibició de casar-se amb un membre de la seva família i l'exclusió de la comunitat”. En tot cas, tal i com ho expressa Jean Baptiste Razimbazafy (31/07/09) “els *ray aman-dreny* intentaran reconduir la situació procurant que no hi hagi venjança”, si bé el lladre haurà de complir la pena. És a dir, es procurarà mantenir el *fihavanana* en la mesura del possible malgrat la gravetat de la falta.

D'altra banda, per als delictes de sang, d'acord amb Jean Baptiste Razimbazafy (05/08/09) “no hi ha res a fer” a nivell local. La família del difunt haurà d'exposar els fets al *fokontany* per tal que el president del *fokontany* on ha ocorregut el delicte en faci un informe i derivi l'afer a la Comuna.

En el següent capítol expliquem la resolució de conflictes en el *fokontany* de Iharanany Est i prestem una atenció particular al *dina* regional de l'Haute Matsiatra i la seva aplicació en els *fokontany*. Els casos de robatoris de zebús i delictes de sang els tractarem en detall en el capítol 9.

## 8. EL *DINA* REGIONAL I LA RESOLUCIÓ DE CONFLICTES EN EL *FOKONTANY* DE IHARANANY EST

En el capítol anterior hem presentat el procediment de resolució de conflictes segons el costum jurídic local a partir de l'exemple del *Firaisana Lovasoa* de Iharanany. Una organització local amb potestat jurídica per regular els conflictes entre els seus membres, tot i que amb certes limitacions segons la natura del conflicte d'acord amb el que estableix la llei estatal.

En aquest capítol analitzarem el procediment de resolució de conflictes en el *fokontany* de Iharanany Est, l'organisme competent per regular els afers locals segons el que dicten les lleis de l'Estat malgaix. En aquest sentit, la regulació dels conflictes locals en els *fokontany* s'ha de dur a terme d'acord amb aquestes lleis i, principalment, amb les disposicions del *dina* regional, el text jurídic estatal que s'aplica al conjunt d'una regió -l'Haute Matsiatra en aquest cas- esdevenint la primera llei per als *fokontany* que l'integren. D'aquesta manera, les decisions i les sentències emeses en els *fokontany* adquireixen validesa jurídica i són reconegudes davant un tribunal estatal.

Tanmateix, els casos etnogràfics documentats en el treball de camp a Iharanany ens permetran veure com en els diferents procediments de resolució de conflictes duts a terme en el *fokontany* es conjuminen principis propis del dret estatal -ja sigui amb l'aplicació del *dina* regional o de les lleis en vigor- amb principis propis del costum jurídic local; un costum jurídic que, a voltes, també es fa present en el *fokontany* sense intervenció alguna de les lleis de l'Estat. Aquesta conjuntura donarà lloc al conflicte, l'articulació o el solapament entre ambdues jurisdiccions segons cada cas concret.

Els casos etnogràfics ens permetran observar també el refús ideològic i cultural respecte el *dina* regional per part de les comunitats rurals, així com les seves reticències davant múltiples dificultats pràctiques i de comprensió per poder aplicar el *dina* a l'àmbit local. Les coincidències entre les disposicions d'aquest text i les regles del costum jurídic local comporten certes ambigüitats pràctiques i ideològiques que es fan presents en la quotidianitat de les comunitats i, sovint, alenen al manteniment i consolidació de les pràctiques jurídiques locals encara que siguin il·legals. Aquest aspecte l'aprofundirem en el capítol següent on tractarem el cas concret dels robatoris de zebús.

### **8.1. El *dina* regional i les competències jurídiques del *fokontany***

El *dina* de l'Haute Matsiatra<sup>294</sup>, elaborat amb el suport econòmic del programa ACCORDS de la Unió Europea<sup>295</sup>, és la convenció que regula el conjunt de *fokontany* que conformen la Regió de l'Haute Matsiatra en el marc de les polítiques governamentals de descentralització i gestió de les Comunes.

L'objectiu principal de l'elaboració del *dina* és el de vetllar per a la seguretat a la Regió, especialment a les zones rurals, i en particular prevenir els robatoris de zebús<sup>296</sup> implicant en l'acció a les comunitats rurals. Essent la ramaderia “una de les fonts més importants de desenvolupament de la Regió i que garanteix el seu progrés” (preàmbul *dina*, pg. 1), el govern malgaix -representat pels responsables regionals- observa que la inseguretat i els robatoris de zebús dificulten la pràctica d'aquesta activitat. Per aquest motiu, s'estableix que els *fokontany*, juntament amb les associacions de la societat civil, els representants de l'Estat i les forces de l'ordre, es comprometin a aplicar les regles del *dina* regional. D'aquesta manera, “els responsables estatals, en els diferents nivells de descentralització, assumeixen el deure de protegir la pau dels habitants de la Regió i la responsabilitat d'aportar un ordre que faciliti la seguretat i el desenvolupament de la mateixa” (preàmbul *dina*, pg.1). Igualment, el *dina* també aconsegueix la finalitat de donar més responsabilitats als *fokontany* de la Regió en termes de gestió local a partir d'uns principis jurídics consensuats i d'acord amb les lleis estatals.

El 20 de setembre del 2007, les entitats abans mencionades accepten i legalitzen la proposta del *dina* regional de l'Haute Matsiatra.

El text del *dina* s'estructura en 11 capítols que contenen els àmbits que es consideren més rellevants detallats en 92 articles. Els 11 temes fan referència a: 1. L'organització dels *fokontany* i el registre de les persones, 2. Els zebús, 3. Els petits robatoris, 4. La crema del bosc, 5. La gestió de l'aigua, 6. Les ferides i assassinats, 7. Les drogues, 8. Els afers territorials, 9. L'educació, 10. Les formes de sanció en cas d'incomplir les regles i 11. L'aplicació del *vonodina* (les sancions).

Rakotonirina Narison (DAGT<sup>297</sup>, 14/09/09) explica:

---

<sup>294</sup> Com ja ho hem apuntat en el capítol 4, veure a l'annex el text complet del *dina* regional de l'Haute Matsiatra (original i traducció).

<sup>295</sup> Veure capítol 4 on s'ha presentat el *dina* de l'Haute Matsiatra com un exemple del tipus de *dina* regional.

<sup>296</sup> Veure capítol 2.

<sup>297</sup> Director de l'Administració General i del Territori, responsable de l'aplicació del *dina* a la Regió de l'Haute Matsiatra, d'ara en endavant DAGT.

Els 11 temes són els que la gent estima molt importants, per exemple els robatoris de zebús o l'educació. Per això, els *dina* locals, ja que també tracten aquests mateixos temes, deixen la competència al *dina* de la Regió. Tanmateix, per aquells afers que no formen part dels 11 temes, el *dina* regional es retira per deixar la competència als *dina* locals<sup>298</sup>.

Igualment, en el text del *dina* hi consta també el *vonodina*, les multes pecuniàries en cas de no respectar les regles del *dina*, constant de 9 capítols dividits en 79 articles que disposen les multes per a les infraccions dels 11 temes del *dina*.

D'aquesta manera, d'acord amb el que estableix la llei 2001-004 i el que es fa constar en el text del *dina*, els *fokontany* han d'aplicar les regles del *dina* regional a l'àmbit local, tan per a la regulació dels conflictes que es presentin com per a la seva organització. Tal i com ho expressa François Rakotozafy (16/09/09):

En el *fokontany* hi ha una estructura de persones que s'encarreguen de la seva organització: el president és el primer responsable, però després també hi ha els responsables locals del *dina* perquè s'apliqui correctament i els comitès d'organització, per exemple del foc, de l'aigua o de les terres. Pel comitè de l'aigua, per exemple, s'ha fet una organització entre Ambalavao i Soanitsiriana per a la utilització de les fonts<sup>299</sup>. El fet és que els *fokontany* i les Comunes no poden abandonar el *dina* de l'Haute Matsiatra, però cada *fokontany* té la seva pròpia manera d'aplicar-lo.

Hi ha elements dels nostres propis reglaments que formen part del *dina* regional. El *dina*, en alguns articles, pren el mateix que diuen les regles de la societat. És el *dina* el que ha pres les regles de les comunitats perquè abans del text del *dina* són les regles de la comunitat, per això, les regles del *dina* sempre s'adapten a les regles de la comunitat. Les dues són les regles de la comunitat.

---

<sup>298</sup> Quan Narison parla de *dina* locals es refereix als *dina* elaborats puntualment per les comunitats per tal de regular un afer que els afecta directament, per exemple la utilització dels recursos del bosc (veure capítol 4). De tota manera, cal tenir en compte que el discurs de Narison s'emplaça en el marc de l'administració governamental i que, com veurem, no s'adiu exactament amb la pràctica real de les comunitats rurals ni dels mateixos *fokontany* ni tampoc amb les competències reals dels *dina* locals que suposadament permet el *dina* regional.

<sup>299</sup> Aquesta organització la presentarem posteriorment en el context de la resolució d'un conflicte en el *fokontany*.



Referint-se a les diferents formes de regulació que es troben presents en el *fokontany* a partir de la implantació del *dina* regional, els arguments de Rakotozafy coincideixen amb el que explica Andrianaivo (24/09/09) establint una comparació amb els principis jurídics característics del *Firaisana*:

El mode de govern del *fokontany* és administratiu i al *Firaisana* és social. En el *fokontany* són els dirigents els que canvien la llei, està al nivell de l'Estat, per això les lleis poden ser canviades depenent del cap i de la seva administració. En canvi, al *Firaisana* la llei és heretada, és de la comunitat, heretada de generació en generació.

En relació a la resolució de conflictes, el procediment del *dina* consisteix en l'aplicació del *vonodina*, multes generalment pecuniàries -algunes en espècie- que estableixen una quantitat a pagar segons el tipus de delictes. Tanmateix, a la pràctica, la resolució de conflictes en el *fokontany* es presenta de manera més complexa que la mera aplicació del *vonodina*, ja que s'hi identifiquen diverses formes de regulació que es basen en principis jurídics diferents. D'una banda, segons el que disposa el *dina* regional, les regulacions en el *fokontany* s'han de dur a terme d'acord amb el que estableix el text del *dina*, com s'ha presentat anteriorment. Tanmateix, d'altra banda, la llei permet que les infraccions considerades menors puguin ser regulades també per mitjà de l'arbitratge.

Al respecte, Rakotonirina Narison (DAGT, 14/09/09) explica que “en les infraccions menors, on sempre compta el *fhavanana*, es pot procedir amb una regulació amical”. Narison parla d'infraccions menors referint-se als petits furtcs o a les disputes entre veïns, membres del mateix *fokontany*, que no suposen una infracció greu, sempre i quan no es tracti d'un dels temes que consten al *dina* regional ni el seu procediment de resolució contradigui els principis del *dina* o la llei 2001-004. En aquest sentit, Narison matisa una distinció important:

Si una infracció en qüestió és un delictes, hom pot recórrer a l'arbitratge segons el costum jurídic, però si és un crim l'arbitratge no és possible. Si es tracta d'un delictes i les dues parts en conflicte estan d'acord en recórrer a l'arbitratge, en cas de no acceptar la decisió del *fokontany*, en un moment posterior, es pot portar l'afer davant el *dina*. Si una de les dues parts estima que la decisió no és correcta o no li satisfà pot recórrer al tribunal com preveu la llei 2001-004. Això significa que el fet de

passar per l'arbitratge és una possibilitat, es pot passar per aquest graó, però si això no funciona es pot recórrer a altres instàncies superiors. Tot és per intentar preservar l'interès del *fihavanana*. Ara bé, quan es tracta d'un crim, les parts en conflicte no tenen elecció: l'arbitratge no és possible i cal aplicar el *dina* o bé portar l'afer al tribunal, segons la natura del conflicte. Tanmateix, cal dir, que a vegades la gent, encara que sigui un crim, requereixen sempre l'arbitratge per arribar a una solució pacífica i no pensen en el *dina*.

Razimbazafy (23/09/09) fa la seva interpretació apuntant que

sempre s'intenten resoldre els problemes a nivell del *Firaisana*, del costum, abans de portar-los al *fokontany*. Però el tampó està al *fokontany*, es legalitza tot al *fokontany*. També és cert que si no es porten els problemes greus al *fokontany* no és important perquè regular conflictes és realment una dura tasca i si el *Firaisana* els pot regular tots és millor pel *fokontany*. El tribunal i la Comuna no veuen el que passa aquí realment, per això accepten les regulacions dels *Firaisana* perquè el *Firaisana* veu la realitat de les coses. O sigui, que hi ha dues solucions: arribar al *fihavanana* o els *dahalo*<sup>300</sup>, la venjança per mitjà dels *dahalo*, per solucionar el problema, però compte amb això!<sup>301</sup>.

Tal i com ja ho hem apuntat en el capítol anterior, Rakotozafy (16/09/09) precisa que “si el conflicte està regulat per la comunitat es fa un acord amb l'ofensor de que no repeteixi aquest acte per segona vegada, però quan algú delinqueix per segona vegada l'afer es porta directament al nivell del *fokontany*<sup>302</sup>”.

La taxativa afirmació de Razimbazafy representa bona part de l'opinió de les comunitats rurals com es veurà en apartats posteriors i en el capítol següent. De tota manera, la qüestió que considerem més rellevant, subratllada per Razimbazafy, és la legalitat que aporta el *fokontany*, així com el coneixement de les comunitats de la relativa permissivitat dels òrgans regionals competents envers les resolucions pròpies i

<sup>300</sup> Lladres de zebús.

<sup>301</sup> Desenvoluparem la venjança com solució als conflictes, tal i com ho presenta Razimbazafy, en el capítol següent. Cal subratllar, però, que l'opinió de Razimbazafy és una interpretació personal de la situació que estem exposant.

<sup>302</sup> S'interpreta que no es respecta el *fihavanana* i, per tant, no té sentit regular el conflicte segons el costum jurídic, que té per objectiu la reconciliació de les parts amb el restabliment del *fihavanana*.

les diferents possibilitats amb les que compten per poder resoldre els seus conflictes. Qüestions que es veuran desenvolupades en els següents apartats a partir de l'anàlisi de casos concrets. En relació a les paraules de Razimbazafy cal senyalar també que entre les solucions que es prenen en compte per resoldre un conflicte a l'àmbit local no hi consta el *dina* regional, una tendència força generalitzada al conjunt de les comunitats rurals malgaixes, que també es veurà reflectida en els casos etnogràfics.

D'altra banda, cal tenir en compte que la possibilitat de regular els conflictes segons el costum jurídic local per mitjà de l'arbitratge es redueix als conflictes intra-locales, dins el mateix *fokontany*, ja que per als conflictes inter-locales, entre *fokontany* diferents, l'organisme competent és la Comuna, que aplicarà el *dina* regional. En aquest sentit, com subratlla Narison (29/09/09),

quan es produeix un conflicte entre membres d'un mateix *fokontany*, aquest conflicte és per al *fokontany*, encara que s'apliqui el *dina* regional. Si és així, el comitè del *dina* de l'Haute Matsiatra del *fokontany* en qüestió serà l'organisme competent per resoldre aquest conflicte juntament amb el president del *fokontany*. Si es tracta d'individus que pertanyen a *fokontany* diferents, el conflicte és competència de la Comuna, del comitè executiu del *dina* a la Comuna. Si es tracta de Comunes diferents és a nivell del Districte i si són districtes diferents el comitè executiu de la Regió és el competent.

Per tant, al nivell del *fokontany* s'admet la possibilitat d'aplicar l'arbitratge com a opció per resoldre un conflicte. Ara bé, si el conflicte és inter-local, l'arbitratge no és possible ja que el *dina* regional i la llei 2001-004 ho prohibeixen, disposant l'obligació d'aplicar el *dina* en primera instància.

Per altra part, la llei 2001-004 disposa que un afer no pot ser tractat alhora pel tribunal i pel comitè del *dina* corresponent. Així, quan un conflicte s'ha sotmès al *dina*, si una de les parts l'acaba derivant al tribunal, cal esperar fins que el comitè del *dina* ha emès la seva decisió. A partir d'aquest moment es pot sotmetre l'afer al tribunal. Narison (29/09/09) puntualitza aquest aspecte precisant:

El *dina* només s'ocupa de reparacions civils. És per això que cal prevenir al jutge de suspendre el procés si l'afer ja està començat al *dina*. Després, si un vol, es pot començar una acció al tribunal pel seguiment penal, però no pel civil, perquè en general el demandant quan porta l'afer al tribunal

vol dir que aquest podrà ser tractat com afer penal i com afer civil. Però una vegada l'afer està tractat pel *dina*, el tribunal ha de veure si la sanció civil donada pel *dina* és feble o és massa severa. Llavors el tribunal no regula més des de la part civil i passa a la penal.

Així doncs, tal i com ho hem anat exposant, en el marc dels *fokontany* s'interrelacionen procediments de resolució distints, basats en principis jurídics diferents que es fan palesos en el mateix procediment. No obstant, les competències jurídiques que abasta el *dina* regional són més àmplies que les conferides a l'arbitratge.

L'advocada Sarà Aoli (07/10/09) analitza els diferents procediments presents a l'àmbit local en termes de validesa jurídica i precisa:

Sovint es segueix el procediment dins les famílies, per amistat, perquè a la majoria de casos no es contesta la decisió emesa. Però si hi ha algú que no vol seguir aquest tipus de judici té el dret de portar el conflicte davant el president del *fokontany*. Tanmateix, cal tenir en compte que quan es regula segons el costum jurídic, les decisions són vàlides només a la comunitat, si es volgués portar als tribunals primer s'hauria de portar el conflicte davant el president del *fokontany* i després aquesta decisió si que es podria portar davant un tribunal estatal.

Per a Aoli -argumentant des de la perspectiva del dret constitucional- les decisions preses i emeses segons el costum jurídic cal interpretar-les com un acord sense valor jurídic, ja que, segons la seva opinió,

aquest tipus d'arbitratge no es pot considerar una mediació donat que la persona que farà entre cometes aquesta mediació només escolta què diu un i què diu l'altre i els dos es posen d'acord, ell exposa el seu punt de vista però són les parts les que arriben soles a un acord. És obligatori que hi hagi algú perquè serveixi de testimoni dels acords, simplement. En canvi, la regulació al *fokontany* ja pren una connotació de mediació perquè el president del *fokontany* és una autoritat considerada com algú que arreglarà les coses entre les dues parts en conflicte. El president del *fokontany* dirà el que ha passat i el que convindran les parts, en la fórmula ja es veu que és una mediació. El president del *fokontany* pot fer una mediació perquè té una autoritat, els *ray aman-dreny* no són una

autoritat. D'altra banda, cal tenir en compte que allò que emet un *fokontany* no és un judici, és una mediació. Un judici només el pot emetre el tribunal.

La opinió de Sarà Aoli -que només accepta l'autoritat d'un tribunal estatal- es presenta manifestament negativa sobre el dret costumari i xoca frontalment amb la consideració de les comunitats locals sobre els propis procediments de resolució de conflictes basats en el costum jurídic. Contràriament al que exposa Aoli, aquestes comunitats comprenen l'autoritat dels *ray aman-dreny* com una autoritat amb la capacitat de dur a terme una mediació en el conflicte.

Per la nostra part volem subratllar que respectem i utilitzem aquests conceptes segons l'ús descriptiu dels informants i no segons l'ús analític que podem fer de les seves descripcions i anunciats. Essent així, hem d'aclarir que la nostra posició difereix de la de l'advocada Aoli ja que considerem l'autoritat dels *ray aman-dreny* en la seva intervenció en el procediment de resolució dels conflictes com una autoritat amb validesa jurídica.

Verdier (1963:111) ofereix una explicació sobre l'arbitratge africà que sintetitza la controvèrsia que venim analitzant:

El *judex*<sup>303</sup> africà té un rol essencial d'àrbitre<sup>304</sup> però el seu arbitratge és d'una altra natura a la dels nostres drets europeus que reposen en la convenció de compromís entre les parts: aquí, com ho remarca Holleman, no hi ha comunicació directa entre les parts: el conflicte que les oposa les fa socialment estrangeres l'una de l'altra, no poden adreçar-se una a l'altra personalment sinó per intermediació del jutge (Holleman, 1950: 59-60). Francament la comunicació esdevé impossible entre les parts; l'incompliment o la violació dels compromisos, la infracció d'una prohibició operen una ruptura de comunicació social entre els interessats

---

<sup>303</sup> El *judex* té clarament la competència d'un jutge ja que les parts, precisament, tenen encara menys veu en la resolució del procés que en el cas d'arbitratge o mediació. Tanmateix, potser per la inèrcia d'atribuir únicament la mediació als tribunals indígenes, el propi Verdier no acaba de reconèixer aquesta competència judicial.

<sup>304</sup> (nota al peu al mateix text de Verdier): Dundas es refereix a tres aspectes principals d'aquesta funció arbitral dels jutges (consell de savis) entre els kikuyu. 1º No tenen cap mitjà per obligar als litigants a presentar-se. 2º No tenen el poder de fer executar la seva decisió. 3º El seu rol és el d'apaivagar la querella i reparar el dany, no mitjançant un càstig sinó amb una compensació (The organisation and laws of some Bantu tribes in East Africa, J. Roy. Anthropol. Inst. 1915, vol.15, p.260-61).

i requereix la presència d'un tercer mediador, encarregat de restablir-la amb els mitjans pacífics de la competició judicial: (sic).

Per completar la seva reflexió, Verdier fa referència a *The judicial process among the Barotse of Northern Rhodesia*, on Gluckman afirma: “Els jutges han d'ampliar constantment la història total de les relacions entre els litigants (1955:29). L'essència del procés judicial és establir les normes que resulten de les relacions i posicions socials de les parts; els jutges tenen en compte tot el que aprenen implicant-se en l'afer (1955:49)”.

Com veurem a continuació, en el cas que ens ocupa, els *ray aman-dreny* participen en els *fokontany* en la resolució dels conflictes, encara que la llei no es pronuncii específicament sobre la seva presència. La llei 2001-004 només estableix, a l'article 3, que “per a les infraccions menors, les parts en conflicte poden recórrer a l'arbitratge, dirigit per una o més persones escollides per elles”.

## **8.2. Formes de resolució de conflictes en el *fokontany***

Tal i com s'ha exposat a l'apartat anterior, el *dina* regional és la convenció jurídica que, per llei, cal aplicar en el marc dels *fokontany* de la Regió en cas de conflicte. Tanmateix, en alguns casos –infraccions menors o delictes menors- la llei preveu la possibilitat de regular els conflictes per mitjà del costum jurídic. Igualment, aquest costum jurídic també s'aplica, a vegades, encara que es tracti de conflictes que per llei tinguin prohibit de ser jutjats mitjançant aquesta via i sigui d'obligada aplicació el *dina* regional o bé derivar-los a un tribunal estatal.

Aquestes observacions ens porten a tenir en compte dos aspectes que considerem primordials:

Primer: La concepció de la justícia i les voluntats de l'Estat i les comunitats difereixen notablement i sovint es troben diametralment oposades, fent-se palesa aquesta oposició en els discursos d'ambdues parts que es traslladen a la pràctica de la resolució dels conflictes.

Com hem vist, les comunitats posen de manifest, en general, una preferència per resoldre els conflictes a l'àmbit local per mitjà dels seus propis procediments jurídics. De tota manera, especialment per qüestions relacionades amb la legalitat, s'observen casos en els quals una de les parts en disputa, o ambdues, opten per acudir al *fokontany*

per resoldre un conflicte menor. En aquest cas, com veurem, es procura que el procediment, tot i portar-se a terme en un organisme estatal, inclogui elements del costum jurídic local. Ara bé, cal subratllar que un bon nombre d'aquests casos acaben derivant-se al tribunal estatal, com veurem amb els exemples etnogràfics. És per això que, com ho afirma Delphin Andriamarofara (15/08/09), per a les comunitats, en general,

l'objectiu és posar-se d'acord a la mateixa comunitat, localment, encara que després el conflicte es jutgi al tribunal estatal. Malgrat que això es produeixi, quan el culpable retorni al poble es continuarà el procés a nivell de justícia local perquè es tracta de famílies que conviuen juntes i el que és realment important és la regulació a la comunitat, arreglar la situació a la comunitat. Normalment procuraran que no s'arribi als tribunals però tot pot passar.

La reflexió de Delphin al·ludeix no només als casos regulats per mitjà del costum jurídic sinó també als casos que consten al *dina* com veurem més endavant. Per a les comunitats, doncs, evitar els tribunals, excepte en casos puntuals per interessos concrets, és un objectiu prioritari. Tanmateix, cal tenir en compte que l'articulació que es manifesta a l'àmbit local entre ambdues jurisdiccions –estatal i local- també permet a la població valorar i sospesar quina els interessa més en cada cas, com ho mostrarem amb els exemples etnogràfics. Per aquest motiu, la resolució de conflictes al *fokontany*, en molts casos, també es pot considerar legítima si inclou en el procediment principis del costum jurídic local. François Rakotozafy (20/08/09) precisa:

Quan es regula a la comunitat, a nivell del *Firaisana* per exemple, l'important és el saber viure entre els habitants. Per contra, a nivell del dret de l'Estat, i del *dina*, si hom els ofèn<sup>305</sup> hi haurà penes. Ara bé, si no participes com cal a la vida comunitària, podràs ser tocat pel *dina*, per la llei. Quan hi ha gent sospitosa o gent que no respecta el *fihavanana* llavors cal aplicar el text del *dina*, la llei de l'Estat, aquesta és la diferència.

---

<sup>305</sup> Es refereix no a un altre membre sinó a l'Estat i els seus principis jurídics.

Les paraules de Rakotozafy manifesten l'estesa tendència a les comunitats d'associar el *fokontany* amb el *dina* regional i, per extensió, amb l'Estat. De tota manera, com ho manifesten els casos regulats en el *fokontany* de Iharanany Est, en el *fokontany* es procura dur a terme un procediment similar al de les organitzacions locals basades en el costum jurídic, com el *Firaisana Lovasoa*, és a dir, facilitant la reconciliació de les parts i incloent en el procediment aspectes del costum jurídic local.

Per tal de facilitar la integració del costum jurídic en els *fokontany*, alguns membres dels pobles que el conformen -principalment *ray aman-dreny*, però també altres persones amb la voluntat de col·laborar en aquesta direcció- treballen conjuntament amb el president del *fokontany* a l'hora de resoldre els conflictes. Aquestes persones, que acostumen a ser membres del poble d'aquells que es troben en conflicte i, per tant, poden conèixer prou bé els motius de les disputes, col·laboren amb els seus veïns en conflicte per tal d'arribar a una solució amigable i favorable per a tots. Jacques Philibert Ravaoavy (01/10/09), del poble d'Ankafotra Atsinana, relata la seva experiència explicant que:

A nivell de *fokontany*, ja he assistit a varis conflictes familiars i a alguns litigis territorials perquè jo sóc membre del comitè de reconciliació, des del 1996<sup>306</sup>, que vetlla per a la regulació dels conflictes al nivell del *fokontany*, per restablir el *fihavanana*, i, també, perquè es dugui a terme una bona implantació del *dina* quan cal. Un dels darrers casos al que he assistit fa uns mesos va ser el conflicte entre Razimbazafy Samuel i Razafilahy Maurice, que es disputaven unes terres<sup>307</sup>. El meu rol ha estat el de mediador entre les parts, intentant regular el conflicte per la via del *fihavanana*, però en aquest cas ells no han acceptat la nostra decisió, cap de les parts, i hem estat obligats a portar el problema al tribunal, que és el que desitjaven.

---

<sup>306</sup> Quan Ravaoavy parla del comitè de reconciliació es refereix al grup de membres del *fokontany* que col·laboren voluntàriament en les reconciliacions de membres en conflicte esmentat anteriorment. Ravaoavy parla que és membre del comitè des del 1996, any en el qual els *fokontany* prenen un protagonisme rellevant en el procés de descentralització de les Comunes, que serà més significatiu a partir de les reformes iniciades l'any 2002 amb el canvi de govern. Així doncs es tracta d'un comitè informal creat espontàniament entre els membres del *fokontany*, del qual se'n té constància a la Comuna. La Comuna ho permet sempre i quan no contradiguin els principis jurídics de l'Estat malgaix.

<sup>307</sup> Aquest conflicte es va originar abans de la meua arribada al *fokontany* de Iharanany Est i no se n'ha fet el seguiment.



Així, els membres del comitè tenen un rol destacat en la resolució d'aquells conflictes que es poden resoldre amb el costum jurídic en el *fokontany*. En la seva participació procuren prendre en compte els principis d'aquest costum jurídic local i aplicar-lo en bona mesura, sempre i quan no contradiguin de manera clara les lleis estatals i malgrat aquesta variant no es contempli estrictament per part de la llei, la qual no es manifesta específicament respecte l'aplicació de rituals i altres aspectes propis del costum jurídic en la resolució de conflictes en el *fokontany*.

A banda, cal tenir en compte que la major part de conflictes que es produeixen en el marc local de les comunitats, principalment rurals, fan referència a algun dels 11 temes presents en el *dina* regional i, per tant, segons la llei, no poden ser jutjats en el *fokontany* sinó que, com hem vist, el procediment consisteix en aplicar les disposicions del *dina* i el *vonodina*. Aquest aspecte es tradueix en el fet que els casos a regular en el *fokontany* segons les categories establertes per la llei siguin més aviat minoritaris, per tal d'evitar la possible aplicació del *dina*, respecte als que es regulen en organitzacions basades en el costum local com el *Firaisana Lovasoa*, a no ser que una de les parts, o ambdues, desitgi fermament legalitzar el procediment.

Tanmateix, no només les comunitats mostren una tendència per la resolució de conflictes a l'àmbit local, sinó que també els organismes governamentals hi incideixen especialment en els seus discursos i pràctiques, encara que per raons ben diferents.

Un dels objectius principals del govern malgaix en relació a la possibilitat de regular els conflictes a l'àmbit local, per mitjà de la mediació en els *fokontany*, és el de vetllar per evitar la saturació dels tribunals estatals, que sovint no donen abast per cobrir les necessitats jurídiques de la població.

Un exemple que il·lustra aquesta voluntat governamental és el presentat en el capítol anterior referent a la disputa entre Rakoto i Ramavo per l'ocupació d'uns terrenys i el bloqueig de l'aigua per part d'un dels implicats<sup>308</sup>. En aquest cas, tal i com s'explica en el capítol 7, ambdues parts van dirigir el seu conflicte al *Firaisana Lovaosa*, que no va ser capaç de fer-los arribar a un acord. Essent així, es va derivar el litigi al *fokontany* de Iharanany Est però una de les parts no va acceptar la resolució proposada i va portar el litigi al tribunal de Fianarantsoa, que va redirigir-lo altra vegada al *fokontany* on, en un segon intent, es va resoldre el conflicte acceptada la decisió per ambdues parts.

---

<sup>308</sup> Veure capítol 7.

Igualment, l'Estat, per mitjà dels seus representants regionals, utilitza tots els recursos possibles per assolir l'objectiu prioritari de la descentralització de les Comunes. Aquesta descentralització es veu afavorida amb les polítiques que recolzen l'autonomia dels *fokontany*, per exemple en la resolució dels conflictes a l'àmbit local, sempre i quan no es posin en entredit les disposicions de les lleis estatals.

Segon: Els conflictes es poden categoritzar en tres tipus diferenciats segons la seva natura, la qual ens indicarà quin és el procediment que cal aplicar segons el que estableix la llei. De tota manera, cal tenir en compte, com hem dit, les diferents opcions reals que es presenten i es posen en pràctica. Les tres categories són:

1. Conflictes, infraccions o delictes considerats menors que es resoldran per mitjà de la mediació en el *fokontany*.

2. Conflictes la natura dels quals fa referència a un dels 11 temes del *dina* que es resoldran aplicant el *vonodina* i les disposicions del *dina* regional. Cal tenir en compte que, com veurem amb els casos etnogràfics, sovint no es produeix aquesta relació.

3. Conflictes que també formen part dels 11 temes del *dina* però que es consideren infraccions greus o crims –particularment assassinats i robatoris de zebús- i pels que es considera indispensable i ineludible resoldre'ls i jutjar-los segons estableix el *dina* regional i la llei 2001-004. En relació a aquest darrer tipus cal considerar que també es duu a terme la pràctica del costum jurídic per resoldre aquests conflictes, de manera paral·lela a les disposicions estatals o, a vegades, unilateralment<sup>309</sup>.

Cal entendre aquestes categories com una pauta que permet diferenciar els tipus de conflicte per tal de conèixer quina jurisdicció els és aplicable en el marc de la resolució de conflictes en els *fokontany* segons estableix la llei 2001-004. Tanmateix, com s'ha manifestat anteriorment, l'aplicació dels diferents procediments mostra la interrelació real de les distintes jurisdiccions que denota situacions de superposició, exclusió i/o compatibilitat entre elles com s'observa en els casos concrets.

Tot seguit aprofundirem en cada una de les categories que acabem de presentar a partir de l'anàlisi dels casos.

---

<sup>309</sup> Donada la complexitat d'aquest tipus de conflictes presentarem aquesta categoria en el capítol següent, dedicat específicament a aquests conflictes, en especial els robatoris de zebús. També presentarem qüestions afins, com la prevenció de la inseguretat a les comunitats rurals malgaixes, que poden facilitar l'aclariment d'aquest tipus de conflicte.

### 8.2.1. Conflictes considerats menors resoltos per mitjà de l'arbitratge o la mediació

En aquest apartat exposem un conflicte familiar sorgit per un desacord sobre els termes d'un pacte establert entre membres de la mateixa família. El cas es deriva al *fokontany* després d'esgotar les opcions per regular el conflicte fora d'aquest - reconciliació amb els *ray aman-dreny* de la comunitat i comitè de reconciliació del *fokontany*- sense arribar a una solució satisfactòria per als implicats.

Cas 1: Registrat en el quadern de *fokontany* el 25 de juny del 2009, el cas que prenem d'exemple fa referència a una disputa entre 5 membres de la mateixa família del poble d'Ambalamatsintso per la venda de dos zebús<sup>310</sup>.

Rakalajoma Ernestine i els seus quatre fills acudeixen al *fokontany* de Iharanany Est el 25 de juny del 2009 per presentar el seu conflicte i provar de regular-lo. Primerament, el president del *fokontany* els demana que facin efectiu el pagament del dret de conciliació<sup>311</sup>: 2.000 *ariary*. Tot seguit, els pregunta sobre el conflicte i les parts exposen cadascuna la seva versió del cas.

Rakalajoma declara que va comprar dos zebús petits i va demanar als seus fills que s'ocupessin dels animals proposant-los un acord. Quan els zebús fossin prou grans els dividirien de la següent manera: Un seria per Rakalajoma i el seu marit, l'altre per als quatre fills. Cada part, en obtenir-los, en podria disposar com desitgés. Al cap d'un temps, però, els fills no varen respectar l'acord i varen vendre els dos zebús, dient-li a Rakalajoma que es repartirien els diners entre tots cinc. El conflicte va començar perquè Rakalajoma no va estar d'acord amb el que havien fet els seus fills i no va acceptar el nou tracte que li proposaven.

Per la seva banda, els quatre fills expliquen que varen decidir vendre els dos zebús abans del previst perquè consideraven que d'aquesta manera el benefici obtingut seria just per als cinc, ja que ells havien tingut cura d'ambdós animals amb les despeses que això els havia suposat.

Quan els fills decideixen vendre els dos zebús sense el consentiment de Rakalajoma, l'acord previ es trenca i, a més, donat que els animals es venen quan encara

---

<sup>310</sup> Aquest cas es va portar al *fokontany* poc abans de la nostra arribada a Iharanany. Les dades que es presenten són fruit de l'observació directa de part del procediment (2<sup>a</sup> reunió al *fokontany*), d'entrevistes i de les dades consultades en el quadern de *fokontany*.

<sup>311</sup> Segons indica el president del *fokontany* de Iharanany Est, els preus per a la resolució de conflictes són els següents: 2.000 *ariary* per litigis en general, 5.000 *ariary* per litigis territorials i 1.000 *ariary* per a la redacció d'un informe del *fokontany*, en cas necessari. El tràmit de pagament es duu a terme en tots els casos i els litigants han de rebre un rebut del pagament.

no són massa grans, obtenen menys diners dels que haurien obtingut si els haguessin venut en edat adulta.

Rakalajoma explica que va decidir demanar als *ray aman-dreny* d'Ambalamatsintso la seva intervenció per resoldre el conflicte amb els seus fills. Quan Rakalajoma i els seus fills acudeixen a reunir-se amb els *ray aman-dreny*, aquests, un cop escoltades les històries de cada part, decideixen que els quatre fills han de comprar un nou zebú a Rakalajoma i, a més, els diners obtinguts en la venda anterior s'han de repartir de la següent manera: els guanys d'un zebú a repartir entre els quatre fills i els guanys del segon zebú per a Rakalajoma.

Tanmateix, els fills han trencat el pacte convingut per la seva mare i els *ray aman-dreny* ho interpreten com una falta greu que necessita una reparació més enllà de la compensació proposada, ja que el que s'ha trencat o espatllat és el *fihavanana* entre mare i fills. En aquest sentit, els *ray aman-dreny* transmeten a ambdues parts la necessitat de procedir de tal manera que es dugui a terme una reconciliació que permeti retornar el *fihavanana* entre mare i fills. La compensació material a la mare – comprant-li un nou zebú- no és suficient per restablir el *fihavanana*, sinó que cal un procediment en el qual hi intervingui el ritual de reconciliació per concloure realment el conflicte, ja que, com ho expressa Dahl (2006: 182) “mentre les relacions de *fihavanana* estan amenaçades o compromeses hi ha conflicte”.

Malgrat les advertències dels *ray aman-dreny* respecte la necessitat de restablir les relacions de *fihavanana*, els quatre fills de Rakalajoma no estan d'acord en comprar un nou zebú per a la seva mare i busquen una altra opció que els pugui resultar més satisfactòria. Els quatre fills demanen al comitè de reconciliació del *fokontany* que els ajudi a resoldre el conflicte, però en aquest cas se'ls transmet la mateixa idea que els *ray aman-dreny* del poble, ja que es tracta del *fihavanana* entre mare i fills i, per tant, la reconciliació esdevé inevitable per restablir l'ordre natural de les coses i s'estima justa la compensació proposada pels *ray aman-dreny*. Els quatre fills es mostren encara disconformes i decideixen acudir al *fokontany* de Iharanany Est.

Després d'haver escoltat la versió de cada part, el president del *fokontany* els emplaça a una nova reunió per tal que pugui deliberar sobre el cas amb els *ray aman-dreny* presents. A la segona trobada, dues setmanes més tard<sup>312</sup>, el president del *fokontany* pronuncia la decisió presa. Els quatre fills han de comprar un zebú petit a

---

<sup>312</sup> 9 de juliol del 2009.

Rakalajoma i els guanys obtinguts per la venda anterior s'ha de repartir tal i com ho havien indicat els *ray aman-dreny* d'Ambalamatsinto: els diners d'un zebú per a Rakalajoma, els diners del segon zebú a repartir entre els quatre fills. Igualment, insta a les parts a procedir degudament per restablir el *fihavanana*.

En un primer moment, els quatre fills de Rakalajoma no semblen satisfets amb la resolució que els proposa el *fokontany*, no massa diferent de la dels *ray aman-dreny* del poble, i manifesten que no volen comprar el zebú a la seva mare. El president del *fokontany* argumenta que: “al no constar cap document escrit que pugui ser definitiu per veure exactament en què consistia el pacte, des del *fokontany* només podem valorar la resolució del conflicte a partir de la voluntat d'ambdues parts per acceptar un nou acord, el que proposem, aquesta vegada regulat en el *fokontany*”. Tots cinc demanen uns dies per reflexionar sobre la seva proposta. Tanmateix, el president del *fokontany* (24/08/09) explica:

Cap d'ells ha tornat. La resolució que els varem proposar passava per la reconciliació entre ells, la bona voluntat mútua per restablir el *fihavanana* que, clarament, es va trencar en vendre els zebús sense consultar-ho a Rakalajoma. Han decidit tornar al poble i resoldre allà el conflicte perquè es tracta de reconduir el *fihavanana* i aquí no és lloc per fer-ho.

Així doncs, els quatre fills acaben decidint-se per resoldre el conflicte en el poble. Al *fokontany* reben la mateixa resposta, compensar a la seva mare amb un nou zebú, però la mediació del *fokontany* no és suficient per restablir el *fihavanana*, encara que s'hagi aplicat un procediment de mediació i els *ray aman-dreny* hagin fet les seves amonestacions argumentant la necessitat de mostrar arrepentiment per l'acció empresa per part dels fills. Tal i com ho expressa un *ray aman-dreny* present a la resolució final del conflicte al poble d'Ambalamatsintso, i coincidint amb el president del *fokontany*, “el *fokontany* no és el lloc per restablir el *fihavanana*, encara menys entre pares i fills”.

La compensació material proposada és la mateixa en els diferents nivells on s'ha portat el conflicte i podia fer-se efectiva en qualsevol d'ells, però no el restabliment del *fihavanana*. El mateix president del *fokontany* afirma que “alguna vegada s'ha arribat a restablir el *fihavanana* al *fokontany*, però gairebé mai, la gent prefereix fer-ho bé, fer les coses ben fetes. La compensació és idèntica, doncs més val fer-ho al poble, encara més dins una mateixa família. Fins i tot podria ser una ofensa més greu fer-ho en el *fokontany*”.

Un mes després d’haver portat el conflicte al *fokontany*, els fills acaben acceptant la reconciliació amb la seva mare. El procediment de conciliació es duu a terme al poble d’Ambalamatsintso i Rakalajoma rep la seva compensació<sup>313</sup>. Finalment, els fills han acceptat que si compren el zebú a la seva mare però no procedeixen de tal manera que hi restableixin el *fihavanana*, el conflicte seguirà existint i, fins i tot, pot arribar a agreujar-se cada vegada més.

Aquest cas, que finalment no conclou amb una mediació satisfactòria en el *fokontany*, sinó que les parts opten per reconduir el conflicte en el poble d’origen per mitjà del costum jurídic local, mostra com la justícia aplicada a ambdós emplaçaments – *fokontany* i comunitat- presenta procediments diferents que revelen dues justícies fonamentades en principis jurídics diferents. Si bé el procediment de resolució en el *fokontany* pren alguns aspectes del costum jurídic local i, com hem vist, pot proposar resolucions molt similars, la mediació en el *fokontany* prioritza la compensació material -la compra del zebú- davant la reconciliació de les parts. Una reconciliació pròpia del costum jurídic local que s’ha d’entendre com un retorn a “estat natural de les coses”.

### 8.2.2. Conflictes la natura dels quals fa referència a un dels 11 temes del *dina*

A l’apartat anterior precisàvem que en els *fokontany* de la Regió de l’Haute Matsiatra, com estipula la llei, en cas de conflicte la natura del qual el situa en un dels 11 temes pels que té potestat el *dina* regional, aquest conflicte cal jutjar-lo segons indiquin les disposicions del *dina* i aplicant el que correspongui segons el *vonodina*<sup>314</sup>.

De tota manera, ja hem apuntat que les resolucions d’aquests litigis no sempre es duen a terme tal i com ho contempla la llei sinó que, habitualment, la forma que pren la resolució d’aquests conflictes és la mateixa que l’emprada pels casos que no consten en els 11 temes del *dina*, és a dir, l’aplicació del costum jurídic local. En relació a aquesta forma de procedir, el responsable del *dina* regional al *fokontany* de Iharanany Est, François Rakotozafy (20/08/09), argumenta que

entre nosaltres no s’aplica el *dina* regional al peu de la lletra perquè som independents, però igualment cal sensibilitzar a la gent a no ofendre les

<sup>313</sup> No hem presenciat aquest procediment de resolució però afirmem que es duu a terme d’una manera molt similar al que s’ha exposat en el capítol anterior.

<sup>314</sup> Les lleis que fan referència a l’aplicació del *dina* regional de l’Haute Matsiatra són: 1. Llei 2001-004 del 25 d’octubre del 2001 sobre la regulació general dels *dina* en matèria de seguretat pública, 2. Decret 09/REG/HM sobre l’aplicació del text del *dina* regional de l’Haute Matsiatra i 3. Circular 112-MIRA/SG/DGRA/DELED sobre l’administració territorial. Veure a l’annex el text complet de les dues primeres.

lleis inscrites al *dina*. Si apareix un conflicte, primer es busca trobar una solució a la comunitat, o en el *fokontany*, i en cas de no seguir les nostres regles llavors potser s'hagi d'aplicar el *dina*. Nosaltres encara no hem aplicat el *dina* perquè és el *fihavanana* el que compta aquí. Aquí el *dina* no existeix però hi ha les regles de la comunitat. Encara que hi hagi el *dina*, el text, el primer és el *fihavanana*.

Malgrat l'Estat no consideri legal aquesta manera de procedir, el *dina* a les comunitats es concep com la darrera opció i, alhora, aliena al *fokontany*, sovint vista com una imposició, a vegades impossible d'eludir, tal com ho manifesten les paraules de Daniel Randrianandrasana, (07/09/09):

Quan algú comet un delictes, el problema es tractarà sempre segons el costum i si no funciona de cap de les maneres s'aplicaran les regles del *dina*. Així que ell està allà per si no funciona la primera opció<sup>315</sup>. Però al text del *dina* hi ha coses molt complicades que hem de saber perquè sinó podem ser castigats. Per exemple si jo em vull desplaçar a veure uns parents i marxo uns dies ho he de fer constar al llibre de registre del *fokontany*, si Rakoto té zebús ha de tenir-ne els passaports, tots en regla. Són coses que has de recordar bé.

Per Delphin Andriamarofara (15/08/09), el desconeixement del *dina* regional per part de la població explica en part el rebuig que hi manifesten. Delphin opina que “el *dina* de l'Haute Matsiatra és un *dina* escrit però ningú, dels camperols, ho llegeix. Per via oral, la pròpia dels camperols, adapten el que diu aquest *dina* en la mesura del possible a tot allò que realment els afecta. Tot i així, parts del text no se les han llegit ni els mateixos responsables locals”. D'altra banda, atès que el *dina* regional, especialment en el *vonodina*, preveu la punició dels conflictes, les comunitats assumeixen el *dina* com un càstig que es vol evitar. Per a les comunitats, aplicar el *dina* significa, en certa manera, mostrar que no són capaços de regular els seus conflictes amb el propi costum jurídic, un costum que podem considerar, en alguns casos, il·legalment legítim.

Els quatre casos que presentem en aquest apartat fan referència a tres conflictes territorials, un dels quals inclou també un robatori, i un conflicte per la gestió de l'aigua.

---

<sup>315</sup> L'expressió de Daniel manifesta de manera molt evident la concepció del *dina* com quelcom aliè, “ell està allà”. Igualment, sempre està allà en segon terme, “per si no funciona la primera opció”.

Tots ells compresos dins els 11 temes del *dina* regional<sup>316</sup>. Tanmateix, com veurem seguidament, en el procediment de resolució no s'aplica el *dina* regional<sup>317</sup>.

Cas 2<sup>318</sup>: Registrat en el quadern de *fokontany* el dia 19 agost del 2007, tracta d'un litigi entre dos individus -Andriamiravaka del clan zazamena i Raharijaona del clan tokape<sup>319</sup>- per l'ocupació i gaudi d'un terreny ubicat a Ankafotra, poble del *fokontany* de Iharanany Est.

El membre zazamena i el membre tokape acudeixen, de mutu acord, al *fokontany* de Iharanany Est amb el propòsit de regular el conflicte que els enfronta. En primer lloc, cada una de les parts efectua el pagament del dret a regulació. El conflicte ha sorgit a raó de la voluntat d'ambdues parts de fer valer els seus drets sobre el terreny en disputa. El membre tokape declara que té el certificat territorial d'aquests terrenys, una part dels quals està ocupada pel membre zazamena des de fa 50 anys. El membre tokape reclama el dret de gaudir de la part ocupada pel membre zazamena i el membre zazamena vol seguir-lo explotant avalat pels seus drets d'ocupació. El membre tokape, a més, per tal que el membre zazamena abandoni el terreny, ha blocat l'aigua que abasteix la part del membre zazamena, ja que aquesta aigua prové de la seva part del terreny. Per tant, doncs, es tracta d'un doble conflicte: D'una banda, l'ocupació dels terrenys i, de l'altra, el bloqueig de l'aigua.

Un cop exposat el conflicte, el president del *fokontany* -juntament amb alguns *ray aman-dreny*- ha de procedir a constatar l'ocupació del terreny per part del membre zazamena. Aquesta constatació s'efectua de manera molt similar al que s'ha esposat en el capítol anterior<sup>320</sup>.

En una reunió posterior, el president del *fokontany* emet la resolució per al cas: El terreny s'ha de dividir en dues parts, la meitat per a cada individu en disputa, “per evitar problemes entre les dues parts” (Mahatradaibe Randriamanaso, 01/10/09). L'afirmació del president del *fokontany* mostra la tendència local a la voluntat de

---

<sup>316</sup> Les dades que s'aporten són fruit de l'observació directa del procediment de resolució, d'entrevistes als implicats i altres participants en els conflictes a diferents nivells, així com de les dades consultades en el quadern de *fokontany*.

<sup>317</sup> En tot cas, en algun dels exemples veurem com en moments puntuals el president del *fokontany* ha de prendre en consideració algunes obligacions, principalment administratives, que disposa el *dina* regional.

<sup>318</sup> Dades obtingudes d'entrevistes i de la consulta del quadern de *fokontany*.

<sup>319</sup> Fem esment d'aquesta informació ja que, si bé en el quadern de *fokontany* consten els noms dels individus en conflicte, durant les explicacions s'han referit a ells com “el membre tokape” i “el membre zazamena”, al·lusió que mantindrem també en la nostra descripció i anàlisi.

<sup>320</sup> Veure capítol 7. No obstant, cal considerar que en *fokontany*, a vegades, la constatació de les ocupacions es duu a terme de manera més sintètica.



preservar els principis del costum jurídic local. D'aquesta manera, la decisió es pren en termes de prevenció d' un enfrontament major, és a dir, intentant fer retornar el *fihavanana* trencat entre els dos membres en disputa<sup>321</sup>.

Tanmateix, les parts es mostren disconformes amb la decisió del *fokontany* i deriven el conflicte al tribunal estatal però “aquest ha dit que no té el poder per jutjar aquest tipus de conflicte, no tenen la competència, i l'han reenviat aquí” (Mahatradaiibe Randriamasoa, 01/10/09). Aquesta resolució és comprensible atès que les terres són un dels 11 temes del *dina* regional, és a dir, sota la seva competència i jurisdicció. D'aquesta manera, en aquest conflicte hauria calgut aplicar el *dina* regional, però el *fokontany* ha procedit segons el costum jurídic local i les parts en conflicte no han sol·licitat l'aplicació del *dina* sinó que han derivat el litigi al tribunal estatal després d'haver mostrat el seu desacord amb la sentència. El tribunal, per la seva part, per bé que no qüestiona obertament el procediment del *fokontany*, emmena al retorn del conflicte al *fokontany* perquè es resolgui a l'àmbit local.

Un cop al *fokontany*, les parts continuen sense voler acceptar la decisió de dividir en dues meitats el terreny. Davant la negativa, el president del *fokontany* demana la intervenció de l'adjunt de la Comuna de Talata Ampano<sup>322</sup>. En una nova reunió, amb l'adjunt de la Comuna present, s'insta de nou als litigants a acceptar la resolució del *fokontany*: dividir el terreny en dues meitats. En la seva participació, l'adjunt de la Comuna explica que “segons la llei<sup>323</sup>, si algú ha ocupat un terreny durant uns anys,

---

<sup>321</sup> En aquest cas, el conflicte es va portar directament al *fokontany* de Iharanany Est, sense recórrer abans al *Firaisana Lovasoa*. L'explicació es troba en el fet que un d'ells no és membre del *Firaisana Lovasoa*. A més, segons els propis entrevistats, ambdós litigants pertanyen a dos clans que mantenen conflictes històrics per la terra. Els *zazamena*, juntament amb els *zafindraraoto*, són un dels primers clans que arriben a Iharanany, tal i com s'explica en el capítol 5. El membre *tokape* hauria demanat el certificat territorial en un moment posterior malgrat el pacte de cessió oral característic entre els avantpassats dels primers clans i els nousvinguts, exposat en el capítol anterior, i per això pot aportar-lo. Davant aquest enfrontament latent entre clans, els implicats opten per seguir un procediment que els permeti una resolució legalitzada per l'organisme competent.

<sup>322</sup> Comuna de la qual depèn administrativament el *fokontany* de Iharanany Est. Segons estableix el decret 09/REG/HM sobre l'aplicació del text del *dina* de l'Haute Matsiatra, el comitè de seguiment de l'aplicació del *dina* regional s'ocupa de recolzar el comitè executiu del *dina* regional a nivell de la Comuna donant-li consell sobre l'aplicació del text i del *vonodina* en els *fokontany*, així com de recolzar l'esmentat comitè en la resolució de problemes sorgits a raó de l'aplicació del *dina* regional a nivell comunal. Tal i com ho indica el president del *fokontany* “en aquest conflicte no s'havia aplicat el *dina* però, com que cal seguir alguns procediments en cas de no poder resoldre els afers localment, varem demanar a l'adjunt de la Comuna que intentés mediar entre els membres en disputa. I va acceptar” (01/10/09).

<sup>323</sup> S'està referint a la llei 2005-019 sobre els estatuts de les terres i l'obtenció de títols de propietat presentada en el capítol anterior.

aquest té un cert dret sobre el terreny ocupat”<sup>324</sup> (president del *fokontany* reproduint els arguments de l’adjunt de la Comuna, 02/10/09). Aquesta situació és paradoxal ja que, com apuntàvem anteriorment, al tractar-se d’un litigi territorial hauria calgut aplicar el *dina* regional que, al seu torn, prioritza i incita al registre de les terres. No obstant, l’adjunt de la Comuna pren en consideració el valor de l’ocupació, sense fer esment a la possible aplicació del *dina* regional per al litigi<sup>325</sup>.

L’adjunt proposa seguir amb la resolució suggerida pel *fokontany*. Reunits de nou les parts i el president del *fokontany*, en un primer moment, ambdues parts es resisteixen a acceptar la decisió.

El president del *fokontany* i els *ray aman-dreny* proposen una nova resolució que relaciona ambdós conflictes: l’ocupació de les terres i el bloqueig de l’aigua. La decisió que es pren és la següent, tal i com ho expressa el president del *fokontany*: “El membre zazamena vol que l’aigua torni a arribar a les seves terres, però el membre tokape no hi està d’acord. Pel que fa al bloqueig de l’aigua li hem demanat al membre tokape que donés 30.000 *ariary* al membre zazamena “per fer-se perdonar”. Ha fet un acte greu, que pot separar ambdós veïns i cal una reparació significativa. D’aquí la quantitat que li hem demanat. A més, li hem requerit que alliberi l’aigua per tal que ambdós puguin cultivar les terres. Per la seva banda, el membre zazamena he trobat justa la compensació pel bloqueig de l’aigua i ha acceptat donar-li el perdó. Però alhora, li hem demanat al membre zazamena que cedeixi una petita part del seu terreny, del terreny que cultiva, al membre tokape. Davant aquesta resolució ambdós han mostrat el seu acord. Els nostres arguments s’han fonamentat principalment en el *fihavanana* i en la vergonya d’haver derivat ja una vegada el conflicte al tribunal”.

D’aquesta manera, d’una banda es fa prevaldre el dret d’ocupació del membre zazamena per poder seguir treballant les terres malgrat no tenir el certificat territorial, però, d’altra banda, el membre zazamena cedeix una part del terreny ocupat per tal de fomentar el *fihavanana*. Aquesta resolució presenta una estreta relació amb l’assumpte

---

<sup>324</sup> Tal i com ho exposàvem en el capítol anterior, la llei 2005-019 estableix que l’atestació d’una ocupació duta a terme per generacions d’usuaris s’estima suficient perquè els siguin reconeguts uns drets sobre els terrenys. En aquest sentit, l’adjunt de la Comuna precisa que el membre zazamena també té drets sobre el terreny atestant els seus 50 anys d’ocupació.

<sup>325</sup> En aquest sentit cal subratllar que en el *vonodina* del *dina* regional només hi consten dues situacions possibles de conflicte: 1. (art. 76) Accés forçat a les terres si encara no està regulada la propietat: 1 zebú castrat o 2. (art.77) Accés forçat a les terres si encara no està regulada la propietat fent malbé la producció: 2 zebús castrats. Per tant, en el cas que presenta aquest litigi no queda clar què caldria aplicar ni quin *vonodina* caldria demanar a cada un dels implicats en el conflicte ja que la situació concreta no es veu reflectida en cap de les valoracions establertes en el *dina* o el *vonodina*.

dels clans, exposat anteriorment en relació amb aquest mateix conflicte, així com amb el fet d'haver derivat ja una vegada l'afer al tribunal estatal i la humiliació que això suposa per a les parts però també per al conjunt del *fokontany*. D'altra banda, el cas posa de manifest un aspecte significatiu, el fet que el *dina* regional, sovint, no contempla les "realitats comunitàries" rurals perquè, com s'ha vist, no disposa d'elements per poder resoldre el conflicte, per això l'eviten.

Cas 3<sup>326</sup>: Registrat en el quadern de *fokontany* el 24 de setembre del 2009 es tracta d'un litigi entre quatre persones que reclamen els seus drets de propietat i ús d'un vast terreny situat al *fokontany* de Iharanany Est.

Mahatradaibe Randriamanaso (24/09/09), president del *fokontany* de Iharanany Est, afirma, en relació al conflicte:

És un cas molt difícil de resoldre perquè el terreny en disputa és molt ampli, tant, que toca diferents pobles del *fokontany*. Dins el mateix terreny hi viuen quatre famílies i cadascuna cultiva els seus arrossars, des de sempre. Tres són els que han portat aquí el conflicte. Però, de fet, la història del terreny és una mica més complicada perquè hi intervenen altres persones i existeixen certificats territorials diferents que, pel que ens sembla, són incompatibles.

El dia 24 de setembre del 2009, Razanaka d'Ambalapano, Radiste d'Ambalavao i Rajoma Pierre d'Ankafotra acudeixen al *fokontany* de Iharanany Est per resoldre el conflicte de l'ocupació i ús del terreny en disputa representant a tres de les famílies que l'ocupen. Reunits amb el president del *fokontany* i *ray aman-dreny* dels pobles als quals pertanyen les parts, els implicats exposen que viuen al terreny objecte del conflicte, on també hi cultiven els seus arrossars, tal i com ho varen fer anteriorment els seus avantpassats, i manifesten que cap d'ells no posseeix un certificat territorial d'aquestes terres.

El conflicte trasllueix quan els tres homes s'assabenten que el quart ocupant vol fer ús dels seus drets de propietat per prohibir-los l'ocupació dels terrenys. Razanaka d'Ambalapano, Rajoma Pierre d'Ankafotra i Radiste d'Ambalavao es refereixen al terreny anomenant-lo "el terreny d'Andoavatonanga", però Radiste manifesta que el

---

<sup>326</sup> Les dades que es presenten són fruit de l'observació participant, d'entrevistes i de la consulta del quadern de *fokontany*.

quart ocupant, Razozy, diu que en té un certificat territorial i que el terreny s'anomena legalment "d'Ambatove".

Per comprendre l'origen de la reclamació dels drets d'ocupació de les tres parts, el president del *fokontany* els emplaça a una nova reunió demanant que també hi sigui present Razozy, el quart ocupant del terreny, amb l'objectiu que cadascú expliqui la seva versió de la història per intentar verificar-la i desentrellar el conflicte.

Una setmana més tard, l'1 d'octubre del 2009, es duu a terme la segona reunió amb les quatre parts presents. L'objectiu principal d'aquesta reunió és el d'aclarir les diferents ocupacions en relació al terreny en conflicte.

Els *ray aman-dreny* presents comencen a explicar el que coneixen de la història dels terrenys per tal de contrastar-ho després amb les versions de les quatre parts. Rakotozafy (01/09/09) explica que "primer de tot hi havia un home anomenat Andriamiteny, del poble d'Ankafotra, que va ocupar el terreny durant anys. Hi havia construït cases i hi tenia els seus arrossars. Aquest home va morir". Ramaro (01/09/09), *ray aman-dreny* de Soanitsiriana, recorda que "un descendent d'Andriamiteny, anomenat Ambatomanana, va inscriure el terreny obtenint el certificat l'any 1926". Aquest certificat comprenia tota l'extensió del terreny, compreses la part que ocupa actualment Rajoma Pierre d'Ankafotra i les anomenades "parts del sud" ocupades per Razanaka i Radiste, així com la part corresponent a Razozy. Tot i que Ambatomanana obté el certificat territorial, els avantpassats de Rajoma Pierre, Razanaka i Radiste continuen ocupant la seva part. Durant la reunió, Rakoto explica també que "Ambatomanana i la seva família va marxar de Iharanany cap allà als anys 1950".

Razozy exposa també la seva història: "A finals dels anys 1960 vaig ocupar una part del terreny amb la meva família, varem construir la casa i els arrossars. L'any 1978 vaig obtenir el certificat territorial del terreny, que consta amb el nom d'Ambatove".

Els *ray aman-dreny* presents a la reunió expressen el seu coneixement sobre la història explicada per Razozy, no obstant discuteixen sobre el fet de si Razozy va actuar sense saber que el terreny ja l'havia inscrit anteriorment Ambatomanana amb el nom d'Andoavatonanga o, per contra, va actuar "de mala fe" inscrivint-lo amb el nom d'Ambatove. Els mateixos *ray aman-dreny* també confirmen que aquest terreny, antigament, es coneixia amb el nom d'Andoavatonanga però que la zona sud van començar a anomenar-la Ambatove, si bé no poden precisar el moment ni les circumstàncies. D'altra banda, Razozy precisa que el seu certificat comprèn tot el terreny, incloses les parts que ocupen Razanaka, Radiste i Rajoma Pierre.

Per comprendre l'equívoc sobre la doble inscripció del terreny en conflicte cal tenir en compte les modificacions sobre les lleis d'ocupació i propietat dels terrenys a Madagascar dutes a terme entre els anys 1920 i els anys 1980, és a dir, entre l'emissió d'ambdós certificats. Igualment, cal considerar que l'interval temporal entre l'emissió d'un i altre certificat territorial és de 60 anys i, tal i com afirma el president del *fokontany*, "bé podria ser que els documents s'haguessin extraviat o que a la Comuna o a la Regió no tinguessin localitzades les inscripcions d'èpoques tan anteriors"<sup>327</sup>.

Quan Ambatomanana registra el terreny, l'any 1926, Madagascar és una colònia francesa. Respecte la legislació territorial, el règim colonial va instituir un règim d'apropiació privada seguint el sistema de registre territorial (Llei del 9 de febrer del 1911). Tal i com s'explica en el capítol anterior, per obtenir legalment la propietat d'un terreny, el ciutadà malgaix havia de demostrar al menys 30 anys d'estada al terreny<sup>328</sup>. En el cas d'Ambatomanana, obtenint el certificat, va demostrar la seva ocupació de més de 30 anys en el terreny d'Andoavatonanga.

Quan Razozy, l'any 1978, registra de nou el terreny, Madagascar fa 18 anys que ha obtingut la independència. El nou Estat independent modifica molts dels textos jurídics colonials i, en relació a la legislació territorial, es revisa la presumpció de patrimoni. La llei 60-004 disposa que per reconèixer la propietat és necessari un procediment d'inscripció al registre. L'article 31 precisa l'obligació de "constatar un benefici personal, real, evident i permanent durant al menys 10 anys per accedir a la inscripció de les terres". Razozy, segons el que explica en el *fokontany*, l'any 1978 fa 18 anys que ocupa el terreny, anomenat en aquest moment -o al menys per Razozy-Ambatove.

Davant aquestes precisions és evident que Razozy va poder demostrar 10 anys d'ocupació del terreny d'Ambatove i, consegüentment, en va obtenir el certificat territorial. El fet d'al·legar un altre nom per a les mateixes terres fa plausible la hipòtesi que sostindria una confusió o un desconeixement de l'estatut de les terres per part dels agents comunals i provincials i, per tant, del registre del previ realitzat per Ambatomanana. Com s'ha expressat anteriorment, en el propi context local l'apel·latiu

---

<sup>327</sup> Veure en el capítol 7 l'evolució del règim territorial a Madagascar. Veure també Blanc-Jouvan, X. (1964) "Les droits fonciers collectifs dans les coutumes malgaches", *Revue Internationale de droit comparé*, 16(2): 333-368.

<sup>328</sup> El procediment per obtenir el reconeixement d'aquesta propietat és el que en dret privat s'anomena usucapció o prescripció adquisitiva.

del terreny també resta confús, deixant una certa ambigüïtat sobre si hom es refereix a la totalitat dels terrenys o a la part sud dels mateixos.

A més, si prenem en compte el que disposava la llei 60-004<sup>329</sup> comprovem que a l'article 77 es precisa que

s'institueix un procediment col·lectiu de constatació del dret propietat, dit matriculació col·lectiva o "cadastre", que tindrà per objectiu definir aquesta propietat i assegurar el gaudi dels drets reals i corresponents a l'ocupant de nacionalitat malgaixa que té els seus drets sigui de la llei del 9 de març del 1896, sigui d'una ocupació com es defineix en els articles 18-26. Aquesta disposició s'aplicarà a tots els immobles susceptibles d'apropiació privada a exclusió d'aquells que, a la data d'obertura de les operacions a la circumscripció territorial interessada, siguin de domini públic i aquells que ja estan inscrits o en curs d'inscripció.

D'aquest article es desprenen dues observacions: En primer lloc, en relació a Ambatomanana, o els seus descendents, que no es podien donar per al·ludits amb la nova llei ja que, com consta en el text, per aquells terrenys que ja estan inscrits la llei no els és d'aplicació. En segon lloc, en relació a Razozy, tan si es considera la seva ignorància respecte el registre anterior com si es considera que en té coneixement i realitza la inscripció amb un altre nom amb coneixement de causa i, com hem vist, ho aconsegueix, aquest pot voler emparar-se amb la nova llei que alena a la inscripció de les terres ocupades.

El conflicte que es presenta en el *fokontany* de Iharanany Est el 24 de setembre del 2009 sorgeix quan Radiste d'Ambalavao, Razanaka d'Ambalapano i Rajoma Pierre d'Ankafotra s'assabenten que Razozy vol fer ús dels seus suposats drets sobre el terreny i no permetre que el continuïn ocupant. Els tres primers s'emparen en els pactes orals duts a terme entre els seus avantpassats i els avantpassats d'Ambatomanana, que els donen dret, segons el costum jurídic local, a fer ús de les seves parts en el terreny, per reclamar que el *fokontany* intercedeixi a favor seu.

---

<sup>329</sup> A l'article 81 de la llei 60-004 s'explicita que queden abrogades les disposicions anteriors (decret del 28 de setembre del 1926, decret del 25 d'agost del 1929 i decret 57-463 del 4 d'abril de 1957) sobre la propietat privada, el cadastre i les terres sense propietari. A més, "les demandes de registre basades en la llei del 9 de març del 1896 deixen d'acceptar-se a partir de l'1 de gener del 1976, moment en el qual la llei del 9 de març del 1896 es declararà abrogada".

El problema resideix en el fet que segons expressen alguns *ray aman-dreny* presents, com Rakotozafy, “Ambatomanana pensem que ja és mort però fa molt de temps que no en tenim notícies ja que va marxar de Iharanany. El que desconeixem és on són els seus descendents, que serien els propietaris del terreny”.

D'altra banda, l'existència de dos certificats, exposa la dificultat de regular el conflicte, ja que aquests semblen contradictoris a raó del nom dels terrenys. El certificat del 1926 atorgant els drets a tota l'extensió de terreny amb el nom d'Andoavatonanga, sense saber qui posseeix actualment aquest certificat. I el certificat del 1978 atorgant els drets per al terreny anomenat Ambatove, on no queda clar si es tracta de la totalitat dels terrenys, com manté Razozy, o només la part ocupada per aquest. La part ocupada per Razozy es coneix amb el nom d'Ambatove i amb el nom d'Andoavatonanga alguns testimonis anomenen al conjunt dels terrenys i d'altres no.

Davant la complexitat del cas, la falta de proves –essencialment el primer certificat territorial- i la manca de voluntat de totes les parts per arribar a un acord, el president del *fokontany* els deriva al tribunal estatal “on encara resta el cas, a l'espera que comenci el procediment” (Mahatradaipe Randriamanaso, 01/10/09).

En aquest cas, el president del *fokontany* i els *ray aman-dreny* presents no poden dur a terme la mediació, donat que únicament s'arriba a la part d'explicació de la història del terreny.

El *dina* regional no es pren en consideració ni per part del president del *fokontany* ni les parts en fan demanda. Al respecte, el text del *dina* regional solament fa constar a l'article 65 que “el comitè responsable de les terres ha de realitzar un interrogatori en relació al cas que comporti disputa. El comitè de *dina* del lloc cal que elabori un informe dels fets per tal de registrar-ho i actuar tal i com ho estableix aquest *dina*”. El president del *fokontany* (01/10/09) subratlla que “hem fet l'informe del cas perquè mensualment ho hem de portar a la Comuna i, a més, el cas ha acabat al tribunal”. No obstant, el comitè del *dina* en el *fokontany* no ha intervingut en el conflicte.

Cas 4<sup>330</sup>: Registrat en el quadern de *fokontany* el 5 de setembre del 2008 es tracta d'un litigi a causa de l'entrada forçada a uns terrenys fent malbé els cultius. El conflicte

---

<sup>330</sup> Les dades que es presenten s'han obtingut de l'observació participant, d'entrevistes i de la consulta del quadern de *fokontany*.

continua, produint-se, uns mesos més tard, un robatori de la producció d'arròs a una de les parts en disputa, la que ocupa el terreny en qüestió.

El dia 5 de setembre del 2008 Rahaly Marcel (Ramarisely<sup>331</sup>) acudeix al *fokontany* de Iharanany Est per denunciar que Razafindrafara Kalajoma va entrar en els terrenys que ocupa el dia anterior, 4 de setembre, deixant malmesos els seus cultius.

El president del *fokontany* deixa constància escrita que, en el moment dels fets, vuit membres del *fokontany* varen intentar impedir que Razafindrafara entrés en els terrenys de Ramarisely, però no ho varen aconseguir. Així mateix, fa constar que Razafindrafara no va actuar sol, sinó que Ramampy Manajoana també hi va participar. El president cita a Ramarisely cinc dies després, el 10 de setembre del 2008, perquè acudeixi al *fokontany*, fent extensiva la citació a Razafindrafara, per tal que cadascú exposi la seva versió de la història. El dia previst, però, Razafindrafara no es presenta al *fokontany*. Segons manifesten els *ray aman-dreny* convocats<sup>332</sup>, Razafindrafara els ha explicat que les terres d'Ampotaka, els terrenys en litigi, havien estat abans cultivades pel seu pare i pensa que hi té dret. Igualment, exposen que Razafindrafara pretén portar el conflicte als tribunals, no vol regular-lo al *fokontany*, però encara no ho ha fet. Vol aconseguir totes les terres de Ramarisely, ja que diu que el seu pare les ha cultivat abans i això li dóna dret. Ramarisely, per la seva banda, al·lega 15 anys d'ocupació dels terrenys.

Els *ray aman-dreny* presents expliquen que coneixen la història dels terrenys en disputa i que, segons el seu parer, ambdues parts diuen la veritat. Cap del dos en té el certificat territorial, però Ramarisely fa 15 anys que els cultiva, des que ho va sol·licitar al pare de Razafindrafara quan aquest va ser massa gran per anar a treballar als camps. Ramarisely ja cultivava un arrossar al costat d'aquests terrenys i per això li ho va proposar. Razafindrafara en aquell moment no va dir res, però ara vol cultivar-los ell.

Després d'escollar les històries dels *ray aman-dreny* i discutir plegats, el president del *fokontany* proposa dividir el terreny de cultiu donant una meitat a cada un, per tal que ambdues parts es reconciliïn. Però Ramarisely no ha acceptat i Razafindrafara, encara que no estigui present, tampoc. El president del *fokontany* fa un informe dels fets per a la Comuna i hi deriva el conflicte.

---

<sup>331</sup> El nom que consta en el quadern de *fokontany* és el de Rahaly Marcel però en endavant l'anomenarem Ramarisely, el nom amb el qual se'l designa en el context local.

<sup>332</sup> Quatre *ray aman-dreny* a qui s'ha informat dels fets que coneixen la història dels terrenys en disputa.



Razafindrafara refusa acudir al *fokontany*, quan és convocat a la segona reunió, precisament, segons indica el president del *fokontany*, “perquè ell creu que, malgrat tot, pot guanyar per la via del tribunal estatal”. Precisament, Razafindrafara arrenca els cultius de Ramarisely amb la intenció que el conflicte arribi als tribunals. Així, jutjant-lo de l’acte comès, segons la seva opinió, podria al·legar els seus possibles drets sobre el terreny i comptaria amb alguna possibilitat d’apropiar-se’n, al no tenir, cap de les dues parts, un certificat territorial. Si acudís al *fokontany*, com s’ha vist amb l’orientació de la mateixa sentència, no aconseguiria la totalitat dels terrenys.

El president del *fokontany* opina que “de fet, la història de les verdures arrencades és només l’origen del conflicte<sup>333</sup>. El problema és que tots dos volen la terra i la història continua amb el litigi per l’arrossar, que pertany a Ramarisely, però Razafindrafara també el vol. És una situació calamitosa per tots”. Razafindrafara arrenca els productes de Ramarisely per tal que el conflicte arribi als tribunals on vol provar d’aconseguir també els arrossars.

En relació al procediment aplicat en el *fokontany* per tal de resoldre el conflicte - l’intent de mediació per part del president del *fokontany* i els *ray aman-dreny*- cal subratllar que, en aquest cas, caldria haver aplicat el *dina* regional, donat que es tracta d’un dels 11 temes que són competència del *dina*: les terres.

El *dina* regional penalitza específicament l’acte comès per Razafindrafara i Ramampy Manajoana amb l’aplicació del *vonodina*, el qual obliga al pagament de dos zebús castrats per part de la persona que ha envaït un terreny ocupat per un altre sense tenir-ne certificat territorial. Tanmateix, el *fokontany* opta per no aplicar el *dina*, ni Ramarisely ho demana, sinó que s’intenta dur a terme un procediment que permeti reconciliar ambdues parts. Com s’ha exposat anteriorment, aquesta tendència és una pràctica habitual a l’àmbit local per fer prevaldre el costum jurídic, encara que sigui en el marc dels *fokontany*. En aquest cas però es remarca notablement ja que les accions empreses per Razafindrafara es consideren una falta molt greu i els *ray aman-dreny* entenen que els actes han estat producte de l’enveja. Dahl (2006:188) afirma:

l’enveja pot empènyer a una persona a fer perdre l’honor a una altra. En aquesta situació, la crisi és evident perquè la relació es troba desequilibrada. El *fihavanana* està en perill, ja que és impossible per a la

---

<sup>333</sup> La pràctica de fer malbé els cultius d’aquell amb qui es manté una disputa per terres està força estesa a la zona rural malgaixa. També, els robatoris de zebús perpetrats per gent de fora el *fokontany* i contractada per perjudicar a l’altra part, com veurem en el capítol següent.

persona que ha perdut el seu honor d'apropar-se a aquella que li ha fet perdre. L'única solució és trobar un intermediari, sovint un *ray aman-dreny*, per procedir a restaurar l'honor i donar a cadascú la possibilitat de sortir-se'n del conflicte amb el cap ben alt.

L'actitud reprovable manifestada per Razafindrafara no s'accepta fàcilment en el context de les comunitats malgaixes, particularment a les zones rurals, però també cal tenir en compte que "l'individualisme no està pas mort en una societat col·lectivista" com la malgaixa (Dahl, 2006:188).

Essent així, el president del *fokontany* i els *ray aman-dreny* són conscients que el conflicte per les terres és secundari davant les formes que ha pres el cas a raó de la manera com ha procedit Razafindrafara. Tal i com ho afirma Dahl (2006:182) "A Madagascar, els diferents tipus de conflicte poden acabar normalment en conflictes relacionals ja que quan les relacions de *fihavanana* estan amenaçades o compromeses hi ha conflicte".

L'aplicació del *dina* no afavoriria en cap cas el restabliment del *fihavanana*. Per això, el president del *fokontany* decideix ni tan sols citar-lo. Ramarisely tampoc ho fa. El que es prova de dur a terme en el *fokontany* és un intent per preservar les relacions socials, en vistes que l'actitud de Razafindrafara és clarament contrària als principis ètics i morals esperats i desitjats<sup>334</sup>.

D'altra banda, Razafindrafara, en el seu afany per aconseguir les terres de Ramarisely, cerca la manera de servir-se de les diferents opcions que disposa per regular el conflicte i assolir el seu objectiu. Razafindrafara té en compte les competències jurídiques de cada opció així com els procediments propis de cadascuna per argüir el procediment que considera més adequat per a ell.

Aquest litigi permet observar com es solapen les diferents jurisdiccions aplicables per a un mateix cas, no només segons la natura del conflicte sinó segons l'elecció personal dels implicats. Al rebutjar d'acudir al *fokontany*, Razafindrafara força que el conflicte es derivi a la Comuna on queda aturat un temps.

---

<sup>334</sup> Dahl (2006:192) opina que "en alguns conflictes sembla que l'objectiu suprem no sigui trobar l'arrel objectiva i fàctica del conflicte, sinó restablir el *fihavanana*, encara que porti per conseqüència emmascarar les tensions subjacents. Preservar les relacions socials sembla més important que castigar els culpables. Pels malgaixos, evitar la vergonya, la difamació pública, sembla ser prioritari. Per això, a Madagascar, el conflicte es gestiona fins i tot quan la violació no s'ha confessat i resta amagada, sempre que la màscara exterior del *fihavanana* resti intacta".

Com veurem tot seguit, el cas es complica uns mesos després, quan Razafindrafara pot “tensar més la corda”, a l’espera de la decisió de la Comuna, perpetrant un robatori i no deixant altra opció que derivar el conflicte als tribunals impedit així la reconciliació. Aquest fet es considera d’una gravetat extrema ja que atempta contra els principis morals locals, especialment el *fihavanana*<sup>335</sup>.

Tal i com es registra en el quadern de *fokontany*, el 21 d’agost del 2009 s’avisava al president del *fokontany* de Iharanany Est d’una *koka*<sup>336</sup> a Ambalazonandro a causa d’un robatori d’arròs. A la 1 del migdia, el president del *fokontany* es reuneix amb el poble d’Ambalazonandro i li expliquen que han robat l’arròs que Ramarisely acabava de collir. Segons s’indica, Ramarisely ha estat robat i els lladres s’han endut l’arròs en el camió de Rabotsy François a Anjorozero de Talata Ampano. Després l’han portat a Soanatao, al *fokontany* d’Ambatolahy (Fianarantsoa I) a casa de Rasabotsy François. El lladre, juntament amb altres còmplices aquí citats, és Razafindrafara.

Segons fan constar, la gent no han gosat plantar cara als lladres, ni tampoc Ramarisely, perquè anaven armats amb ganivets. Ramarisely declara que li han robat 60 *vata* d’arròs. El president del *fokontany* fa l’informe dels fets per a la Comuna denunciant el robatori i, al tractar-se d’aquest cas concret, l’afer es deriva directament al tribunal estatal.

Transcorregut un mes després dels fets, el president del *fokontany* manifesta que “normalment, les persones que roben haurien d’anar a la presó, però Razafindrafara ha portat el conflicte al Tribunal d’Apel·lació i fins avui el problema encara no s’ha solucionat” (Mahatradaibe Randriamamasoa, 30/09/09).

Aquest segon conflicte va arribar al tribunal estatal, que va declarar culpable a Razafindrafara. De tota manera, no va anar a la presó ja que va recórrer la sentència al tribunal d’apel·lació on, segons sembla, creu que podrà exposar tots els fets per intentar aconseguir la terra que desitja.

D’altra banda, el *dina* regional només s’ha aplicat en part, quan el president del *fokontany* elabora un informe sobre els fets per a la Comuna i denuncia el robatori, obligacions ineludibles per als *fokontany*. En tot cas, el *dina* regional disposa a l’article 36 que, excepte per als robatoris de zebús, a tota persona atrapada robant se li ha

---

<sup>335</sup> Volem subratllar que aquest cas no representa la majoria de conflictes que es produeixen a l’àmbit rural malgaix, ja que sovint no té perquè arribar-se a límits tan dràstics.

<sup>336</sup> Avís per robatori. En el següent capítol es desenvoluparà àmpliament el procediment que es segueix per fer una *koka*.

d'aplicar el *vonodina*<sup>337</sup>, sempre i quan encara no s'hagi transmès a la justícia ordinària, que és tal com es procedeix des del *fokontany*. Tanmateix, ateses les circumstàncies en les què es desenvolupa aquest conflicte, el *dina* s'aplica només per deixar constància que el *fokontany* procedeix, en termes generals, com convé la llei.

Cas 5<sup>338</sup>: Registrat en el quadern de *fokontany* el 28 d'agost del 2009, el conflicte es refereix a l'ús i la gestió d'una font entre els pobles d'Ambalavao i Soanitsiriana.

A l'entrada del poble de Soanitsiriana s'hi ubica una font que s'abasteix de l'aigua del pou<sup>339</sup> del *fokontany* i d'un temps ençà que s'anaven succeint algunes baralles entre la gent d'un i altre poble a l'hora d'anar a buscar aigua a la font, sobre qui hi tenia més dret.

Ambalavao i Soanitsiriana estan separats un de l'altre per pocs metres, per tant, la font queda a l'abast d'ambdós pobles. A banda, com s'ha esmentat en capítols anteriors, bona part dels habitants d'Ambalavao són família<sup>340</sup> amb els de Soanitsiriana, raó per la qual la gent d'Ambalavao argumentava tenir drets sobre l'aigua de la font del poble d'origen. Per la seva banda, la gent de Soanitsiriana posava de relleu el fet que la font s'emplaçava dins els límits del seu poble i, per tant, hi tenien més dret.

El president del *fokontany* decideix fer ús del *dina* regional per gestionar el conflicte, ja que el text disposa, entre d'altres, l'obligació de crear un comitè per a la gestió de l'aigua i la regulació dels conflictes sorgits a raó d'aquest bé. Es tracta d'una de les poques vegades en les què el *fokontany* de Iharanany ha aplicat el *dina* regional, fora de les obligacions amb la Comuna i instàncies superiors en termes de justificacions, informes i documentació oficial de diversa índole<sup>341</sup>. Tanmateix, el propi responsable del *dina* regional en el *fokontany* de Iharanany Est, François Rakotozafy, s'expressa en els següents termes: “A Iharanany hi ha també els comitès que exigeix el *dina* regional, per exemple el de l'aigua. Els *fokontany* i les Comunes no poden abandonar el *dina* de l'Haute Matsiatra, és la llei, però cada *fokontany* té la seva pròpia manera d'aplicar-lo, sap quan convé” (17/09/09). És a dir, el propi conflicte presenta unes característiques

<sup>337</sup> Article 52 del *vonodina*: El robatori de cultius o petits animals implica pagar 4 vegades el valor d'allò robat.

<sup>338</sup> Les dades que es presenten s'han obtingut de l'observació participant, d'entrevistes i de la consulta del quadern de *fokontany*.

<sup>339</sup> Veure capítol 3.

<sup>340</sup> Pertanyen al mateix clan, els zafindraraoto. Veure capítol 5.

<sup>341</sup> La nostra afirmació es refereix a l'etapa que hem pogut constatar amb l'estada a Iharanany.

òptimes per aplicar el *dina* regional, fent partícip al comitè de l'aigua -membres del mateix *fokontany*- sense que la població ho trobi inadequat.

El dia 28 d'agost del 2009 el president del *fokontany* es reuneix amb representants d'ambdós pobles i amb els membres del comitè de l'aigua del *fokontany*. Es procedeix a votar els membres de cada poble que conformaran l'organització encarregada de la gestió de la font (president, secretari, tresorer i consellers)<sup>342</sup>. Igualment, s'acorda que cada família pagarà 400 *ariary* al mes per utilitzar la font i per al seu manteniment.

El dia 30 d'agost del 2009, el president del *fokontany* reuneix als habitants dels pobles de Soanitsiriana i Ambalavao per exposar-los la decisió acordada i per organitzar l'accés a l'aigua potable. Es decideix que la font s'obrirà de 6 a 8 del matí i s'estableixen unes regles d'ús: No s'hi pot rentar la roba ni la gent s'hi pot rentar els peus. Apel·lant al sentit comú i al respecte mutu, el president del *fokontany* demana als membres d'ambdós pobles de prendre només l'aigua estrictament necessària, respectant l'accés a tothom.

El conflicte es dona per conclòs i els dos pobles mostren el seu acord tal i com ho manifesta Rakoto quan afirma que “la font està Soanitsiriana, però com que som de la mateixa família doncs tots hi tenim dret”.

### **8.3. Primeres reflexions sobre el procediment, el conflicte i l'articulació de jurisdiccions diverses en el *fokontany* de Iharanany Est**

Els casos etnogràfics que s'han presentat posen de manifest que a l'àmbit local dels *fokontany* s'interrelacionen diferents jurisdiccions de formes diverses ja sigui a raó de la natura dels conflictes o de l'opció personal de les parts en disputa. Aquesta interrelació es presenta, a vegades, en forma de conflicte, d'altres de manera més articulada.

Tot i així, cal subratllar que, excepte en casos puntuals, la població mostra la seva preferència per al costum jurídic a l'hora de resoldre els seus litigis, encara que aquesta resolució es dugui a terme en el *fokontany*<sup>343</sup>. Igualment, aquells casos que per la seva natura formarien part dels 11 temes del *dina* regional, com hem observat amb els

---

<sup>342</sup> Veure a l'annex una fotografia de la font. Remetem a la fotografia de la font en aquest moment del text per mostrar a través de la imatge la futilesa d'algunes de les disposicions del *dina* regional.

<sup>343</sup> Veure capítol 9.

exemples etnogràfics, acostumen a resoldre's també per mitjà del costum jurídic o, si més no, el *dina* regional no s'aplica.

Els procediments jurídics de les diferents jurisdiccions revelen que la comprensió de la justícia per a uns i altres –Estat i comunitats- també difereix. Tanmateix, ambdós són conscients de les necessitats i obligacions recíproques. Les comunitats assumeixen la superioritat de la llei estatal, com ho manifesta Delphin Andriamarofara (13/08/09) quan afirma que “el *dina* regional, tot i ser de l'Estat, s'aplica però adaptant-lo als costum en la mesura del possible. Ara bé, sempre és millor que tot estigui sota la llei constitucional”. Però també es mostren fermes en la voluntat de mantenir el propi costum jurídic, sempre que els sigui possible, tal i com ho indica François Rakotozafy (16/09/09):

Nosaltres no hem de deixar mai els nostres propis reglaments. Quan hi ha un conflicte que necessita l'aplicació del *dina* - que es pugui incloure en un dels 11 temes del *dina*- els *ray aman-dreny* intentaran regular-lo abans. Segons les seves decisions, l'afer es portarà o no al nivell del *fokontany*. Si els responsables del *fokontany* no arriben a solucionar el problema ho portaran al nivell del *dina* o no. Però hem d'aplicar el *dina* Haute Matsiatra si el problema ve de l'exterior del nostre *fokontany*.

Delphin Andriamarofara (15/08/09) intenta clarificar aquesta situació explicant un cas concret:

A l'Isandra es va produir una baralla entre dos cosins del mateix poble. Un d'ells va morir. El procediment que s'hauria hagut d'aplicar, segons la llei 2001-004 i el *dina* regional, hagués estat el de presentar el conflicte al *fokontany*, que hauria redactat un informe per ser jutjat al tribunal. Però ho van voler arreglar a nivell de la comunitat, ja que si l'home acabava a la presó tindrien un problema major perquè l'assassí és l'únic que aporta diners a la família. De manera irregular<sup>344</sup> varen aconseguir que l'home no acabés als tribunals i així van evitar que la justícia del tribunal pogués aplicar-se. El tribunal no hauria tingut en compte aquestes consideracions tant importants per als camperols. Per

<sup>344</sup> Quan Delphin diu “de manera irregular” es refereix a suborns o acords “hors la loi” per aconseguir lliurar-se de la presó. Normalment, a partir de relacions amb persones influents per mitjà de pagaments en efectiu o contraent un deute de natura variada amb aquell que permet eludir la presó.

això, sovint, des dels mateixos alts càrrecs del *dina* regional es prioritza que el *dina* pugui adaptar-se a la realitat camperola. És cert que existeixen algunes contradiccions però els camperols, i també l'Estat, procuren adaptar-ho.

L'exemple que presenta Delphin es refereix a un dels casos més controvertits, l'assassinat, en termes de resolució de conflictes, dels quals en parlarem en el següent capítol. De tota manera, cal subratllar que els procediments irregulars per evitar lliurar els infractors a la justícia no constitueixen la norma en aquest tipus de situacions i que, d'altra banda, els responsables estatals regionals procuren eludir-los i evitar-los, si bé existeixen també casos de corrupció.

Tanmateix, la reflexió que ens aporten les paraules de Delphin és significativa per a l'anàlisi que proposem en aquest capítol. Malgrat l'existència del *dina* regional, el qual insta a la regulació de conflictes segons un patró jurídic establert i d'acord amb les lleis estatals, a les comunitats es procedeix a regular els conflictes segons el costum jurídic local, encara que la llei dicti la seva prohibició. En el cas exposat per Delphin, el costum jurídic local també va aplicar-se, és a dir, l'inculpat no va quedar impune davant la llei local, ja que es va procedir mitjançant un ritual d'*hazomanga*<sup>345</sup> per purificar a l'individu.

Segons Beaujard (1998: 309) el mot *hazomanga* designa la planta del *ravintsara* amb la qual es duen a terme molts dels rituals al conjunt del país donada la creença en les seves propietats màgiques i curatives<sup>346</sup>.

El ritual d'*hazomanga* és un procediment habitual que es duu a terme en cas de considerar necessària la purificació de l'individu per retornar a l'estat anterior a l'acte que l'ha convertit en impur<sup>347</sup>. En el cas d'haver comès un crim, com l'exemple presentat per Delphin, el ritual d'*hazomanga* es durà a terme encara que el lladre o

---

<sup>345</sup> Veure capítol 3.

<sup>346</sup> Hebert (2000: 389) cita el diccionari Richardson (1885) que defineix l'*hazomanga* com "una planta a la qual se li suposa el poder d'evitar malalties del bestiar si s'aplica a les banyes dels animals. També emprada pels mals de cap. Serveix, a més, com tintura per a la seda. És també el nom que els sakalava donen a una planta utilitzada en les cerimònies de circumcisió". El mot també designa, segons Rajaonarimanana a Hebert (2000: 388), "el monument cerimonial dels bara, sakalava del sud i mahafaly". Hebert (2000: 390) indica les diferents accepcions proposades per Rajaonarimanana (1995) al seu diccionari: "1. blau, 2. excel·lent, 3. d'origen estranger *olomanga* homes cèlebres, elit. Per primera vegada un diccionari malgaix cita aquesta accepció "d'origen estranger" (racial, o botànic? – la precisió manca) que ens sembla l'accepció primitiva".

<sup>347</sup> El ritual d'*hazomanga* no tan sols s'aplica a raó d'haver comès una falta o un acte delictiu sinó que també és procedent per altres casos, per exemple, la cura d'enfermetats greus, com la lepra, o en cas d'haver trencat un jurament.

l'assassí hagi complert amb una pena de presó imposada per un tribunal estatal, ja que bo i haver complert la pena caldrà purificar a l'individu dels seus actes per tal que pugui reinserir-se a la comunitat i, principalment, pugui ser enterrat a la tomba ancestral<sup>348</sup>.

Una vegada l'individu s'ha sotmès a l'*hazomanga* s'entén que “queda net” i, a ulls de la comunitat, s'interpreta com si no hagués comès el delictes. El procediment ritual es desenvolupa de la manera següent<sup>349</sup>: En un recipient, normalment un plat de color blanc, es posa aigua pura d'una font del poble o del riu. S'hi col·loca l'*hazomanga* –un tros de fusta tallada de l'arbre o bé se'n treuen algunes estelles i s'hi tira una mica de la seva pols- i diners<sup>350</sup>, tot junt. Davant l'*hazomanga*, l'individu es penedeix de l'acte comès i manifesta la seva voluntat de reinserir-se “net” a la comunitat<sup>351</sup>. Després d'això es diu públicament que el mal ja no es troba en l'individu que ha comès l'acte perquè ja s'ha declarat culpable i, per tant, no hi haurà cap “cosa dolenta”, per exemple una maledicció, que pugui caure sobre ell, la família o el poble. Queda doncs purificat després de beure l'aigua del plat. Al final, es farà una pregària d'agraïment. Després es pot anar igualment a judici a la comunitat i a nivell estatal. En cas de judici a la comunitat es durà a terme la compensació per a la família de la víctima<sup>352</sup>.

Evidentment, segons les lleis estatals aquests procediments no tenen validesa jurídica i, en casos com l'assassinat, es considera que s'actua contra la llei, són il·legals. De tota manera, en nombroses ocasions es duen a terme, mantenint aquest “estira i arronsa” entre les comunitats i l'Estat per aplicar la regulació de conflictes més apropiada segons els principis jurídics propis. Però també, en general, les comunitats procuren la legalitat en els seus actes i, per tant, intenten adaptar la seva jurisdicció al que estableixen les lleis estatals per tal de no situar-se fora de la llei i ser susceptibles d'amonestació. D'altra banda, l'Estat i, en aquest cas, la Regió de l'Haute Matsiatra, si bé desitja sensibilitzar les comunitats per una aplicació correcta del *dina*, pren en consideració, al mateix temps, les raons de les reticències de les comunitats envers

<sup>348</sup> El ritual d'*hazomanga* ens remet al debat en dret romà sobre el concepte *ius*, que pot designar tan dret com costum. A Roma, *ius* s'aplicà a rituals que poden mostrar similituds amb l'*hazomanga*, ja que en aquella època els primers judicis eren indiferenciats als rituals i, per tant, dret i ritual es fusionaven fent que la pràctica de resoldre jurídicament s'identifiqués alhora amb litúrgia i procediment (Gernet, 1997). En el cas de l'*hazomanga*, el ritual precedeix a totes les jurisdiccions en les que intervé l'Estat, és a dir, ja hi era present quan encara no hi havia Estat.

<sup>349</sup> Ritual descrit per Delphin en relació al cas exposat. Aquests rituals poden mostrar variants segons la zona on es practiquen, el que descriu Delphin es duu a terme en el districte de l'Isandra a la Regió de l'Haute Matsiatra.

<sup>350</sup> Una petita quantitat simbòlica.

<sup>351</sup> En aquest cas es desenvolupa com es descriu però també pot donar gràcies per haver-se sanat o repetir el jurament que ha trencat. Depèn de la raó per la qual es duu a terme el ritual d'*hazomanga*.

<sup>352</sup> Veure capítol 7.



aquest nou sistema de resolució de conflictes a nivell local. El litigi territorial entre el membre zazamena i el membre tokape (cas 2) n'és un clar exemple, quan l'adjunt de la Comuna de Talata Ampano, en la seva intervenció en el conflicte, no menciona la possibilitat d'aplicar el *dina* regional per un cas que forma part dels 11 temes sobre els quals té potestat jurídica.

Igualment, tal i com ho expressava el director de l'Administració General i del Territori, Rakotonirina Narison, l'arbitratge és una alternativa que permet conjuminar elements del costum jurídic local amb elements del dret constitucional en el marc d'una institució estatal, el *fokontany*.

Tot seguit passem a veure el cas dels robatoris de zebús i els delictes de sang i els procediments de resolució que s'apliquen davant aquests conflictes.

## 9. REGULACIÓ DE DELICTES DE SANG I ROBATORIS DE ZEBÚS EN ELS *FOKONTANY*

En el capítol 8 hem reflexionat sobre la resolució de conflictes a l'àmbit local dels *fokontany*, prenent l'exemple de Iharanany Est a la Regió de l'Haute Matsiatra. Hem vist com s'interrelacionaven diferents procediments jurídics donant cabuda a aspectes i principis propis de la justícia estatal i a d'altres propis del costum jurídic local. Així mateix, s'han exposat tres categories de conflicte, segons la seva natura, que permeten identificar quin tipus de resolució els correspon segons el que disposen les lleis estatals. El tercer grup que hem establert, conflictes que formen part dels 11 temes del *dina* regional considerats infraccions greus o crims<sup>353</sup>, es refereix principalment a delictes de sang<sup>354</sup> i a robatoris de zebús, que són els conflictes en els què aprofundirem en aquest capítol.

En el cas dels delictes de sang presentarem el procediment que cal seguir en els *fokontany* segons estableix la llei estatal, així com els procediments basats en el costum jurídic que també s'apliquen per a la resolució d'aquests casos, tenint en compte que la llei els considera il·legals, si bé en el marc de les comunitats es consideren legítims i es duen a la pràctica –unilateralment o simultàniament amb el procediment estatal- com veurem en el següent apartat.

Pel que respecta al robatori de zebús, tal com ho exposàvem en el capítol 2, prendrem en consideració que es tracta d'un conflicte recurrent a les zones rurals de Madagascar però que, al mateix temps, els robatoris prenen formes distintes, des dels petits robatoris entre membres d'un mateix *fokontany* a robatoris organitzats per bandes de lladres.

El procediment de resolució d'aquests robatoris també es presenta de manera diferent, segons la seva forma, ja sigui en les disposicions de les lleis estatals o en el costum jurídic local. En el cas de la Regió de l'Haute Matsiatra, com hem vist, les lleis estatals prohibeixen jutjar-los localment, ni segons el costum jurídic ni en els *fokontany*, essent d'obligada aplicació el *dina* regional.

<sup>353</sup> Es considera crim qualsevol contravenció contemplada en el codi penal. Es tracta d'una infracció que es pena amb presó o multa.

<sup>354</sup> Els delictes de sang impliquen danys a la persona física. S'hi poden incloure: homicidis voluntaris (assassinat), homicidis involuntaris i intent d'homicidi. De manera general, quan parlarem de delictes de sang ho farem referint-nos a qualsevol dels tres tipus acabats de mencionar. Prenem el concepte delictes de sang ja que és viu i es manté a la cultura jurídica malgaixa actual i l'anirem caracteritzant al llarg del capítol a mesura que n'anem parlant. D'altra banda, de manera concreta parlarem d'homicidi ja que l'exemple etnogràfic mostra el cas d'un homicidi voluntari o assassinat.

Tanmateix, encara que il·legalment, el costum jurídic es fa present en aquests casos aplicant altres procediments que els establerts per la llei estatal, a vegades de manera exclusiva, d'altres simultàniament amb la llei de l'Estat. Sempre de manera il·legal però legítim per a les comunitats.

L'etnografia que presentem en aquest capítol ens permetrà observar com es procedeix segons el costum jurídic local per als robatoris de zebús duts a terme per membres del propi *fokontany* i per als comesos per lladres de fora, donat que en ambdós casos acostumen a produir-se actuacions ben diferenciades.

Finalment, atès que segons la llei estatal en els *fokontany* no es permet intervenir de manera que es puguin jutjar localment aquests casos sinó que la derivació al tribunal estatal es presenta ineludible, creiem oportú dedicar la darrera part d'aquest capítol a introduir els aspectes relacionats amb la vigilància de les comunitats. Com veurem, cal considerar les estratègies de vigilància -locals i estatals- com una part significativa en el fenomen dels robatoris de zebús.

Essent així, exposarem les diferents formes de vigilància que es duen a terme a les zones rurals de Madagascar. Per una banda, les estratègies de prevenció estatals. Per altra banda, les formes locals de vigilància, pròpies i originals de les comunitats rurals, que s'han documentat etnogràficament. En aquest sentit exposarem el Pacte de vigilància del *Firaisana Lovasoa* de Iharanany, un acord de base familiar i clànica basat en el *fihavanana* entre els membres i la voluntat tàcita de distanciament respecte els lladres de zebús i les comunitats a les quals pertanyen. Així mateix, un exemple de l'Isandra, també a la Regió de l'Haute Matsiatra, proporcionarà una forma distinta de prevenció i protecció local, fonamentada en aquest cas en un jurament d'inofensivitat i en l'eficàcia de la intervenció de les forces sobrenaturals.

### **9.1. Delictes de sang**

Possiblement podem considerar els delictes de sang un tipus de delicte complex i delicat, no només a la societat malgaixa sinó a totes les societats en general. El cas de Madagascar no és doncs una excepció, més encara si tenim en compte que aquest tipus de delicte posa entre les cordes els principis ètics i morals de les comunitats malgaixes, especialment rurals, els quals, com hem vist en els capítols anteriors, giren entorn de la voluntat per a l'harmonia social, que és una prioritat per al bon funcionament de les comunitats. Igualment, el costum jurídic procedeix de tal manera que aquesta harmonia

es mantingui o retorni després del conflicte. Els delictes de sang, principalment l'homicidi voluntari, es troben clarament oposats a aquests principis ètics i morals ja descrits a capítols anteriors<sup>355</sup>.

En termes metodològics volem subratllar que aquest tipus de conflicte ha estat el més difícil d'accedir i documentar. És per aquest motiu que els casos etnogràfics que podem presentar són escassos i, sovint, construïts a partir dels discursos de tercers. Les informacions i els casos etnogràfics que es presenten en aquest capítol, també per al cas dels robatoris de zebús, són fruit del treball de camp al *fokontany* de Iharanany Est així com de la participació i treball en altres comunitats de la mateixa Regió, l'Haute Matsiatra, però d'un districte diferent, l'Isandra<sup>356</sup>.

En aquest apartat, en primer lloc, exposarem el que disposen les lleis de l'Estat en relació als delictes de sang. Seguidament presentarem un cas etnogràfic que ens sembla il·lustratiu per reflexionar sobre els discursos de les comunitats i les seves pràctiques.

Respecte la legislació estatal sobre els delictes de sang prendrem en consideració essencialment els següents textos de llei: El *dina* regional de l'Haute Matsiatra, la llei 2001-004 sobre la reglamentació general dels *dina* en matèria de seguretat pública, el decret 09/REG sobre l'aplicació de la llei 2001-004 sobre la reglamentació general dels *dina* en matèria de seguretat pública i el Codi Penal<sup>357</sup>.

Com hem mencionat a la introducció d'aquest capítol, els delictes de sang impliquen danys a la persona física i comprenen: els homicidis voluntaris (assassinat), els homicidis involuntaris i l'intent d'homicidi. Per altra part, d'acord amb el que hem exposat en els capítols precedents, el *dina* regional és el text de llei estatal que disposa el procediment a seguir i les penes a aplicar a l'àmbit local dels *fokontany* que conformen la Regió de l'Haute Matsiatra en cas de conflicte de diferent índole que es pugui incloure en els 11 temes que tracta el *dina* regional.

Els articles del *dina* regional de l'Haute Matsiatra que conformen el capítol VI relatiu a ferides i assassinats disposen el següent:

---

<sup>355</sup> Veure especialment capítol 6.

<sup>356</sup> Per Iharanany el districte és Vohibato.

<sup>357</sup> Codi Penal del 17 de juny de 1972 actualitzat el 30 de juny de 1998. Modificat pel decret n°2007-563 del 20 de març de 2007 relatiu al treball infantil i per la llei n°2007-038 del 14 de gener de 2008 modificant i completant algunes disposicions relatives a la lluita contra el tràfic de persones i el turisme sexual.

Article 55. El comitè del *dina* del *fokontany* ha d'actuar sempre conforme la llei 2001-004. El “quartier mobile” i els agents de la seguretat nacional –gendarmes i policia- organitzaran les accions pertinents en cada cas.

Article 56. La investigació dels fets la porta a terme el comitè del *dina* del *fokontany* on s'hagi produït l'assassinat.

Article 58. El comitè del *dina* del *fokontany* redacta l'informe dels fets segons s'indica a l'article 35 d'aquest text. Se'n dóna còpia al Cap de la Regió, el president del Districte, gendarmes i tribunal.

Així mateix, en el *vonodina*<sup>358</sup> es disposa:

VI.2. Sobre ferides: Article 71. Causar ferides voluntàries: Pagament de les cures i un zebú castrat.

VI.3: Sobre la mort: Article 72. Causar la mort voluntàriament: Pagament de l'enterrament i 20 zebús.

El *dina* regional menciona la llei 2001-004 com el text al qual referir-se en cas de delictes de sang. Tanmateix, a la llei 2001-004 sobre la reglamentació general dels *dina* en matèria de seguretat pública, a la Secció 3: Sobre l'aplicació dels *dina*, només l'article 10 precisa que:

Un *dina* homologat regularment s'aplica immediatament sense perjudici dels procediments penals. En tots els casos, les accions de reparació civil són independents de les accions penals. El procediment d'aplicació del *dina* ha de ser en primera instància. Així mateix, l'absència d'una de les parts, ja sigui per mala fe o per detenció provisional decretada per un jutge, no serà obstacle per al desenvolupament del procediment d'aplicació del *dina*.

Per la seva part, el decret 09/REG sobre l'aplicació de la llei 2001-004 per a la reglamentació general dels *dina* en matèria de seguretat pública, únicament especifica el que es manifesta a l'article 3: “Els crims (robatoris i assassinats) no poden ser en cap cas objecte de reconciliació”.

---

<sup>358</sup> Tal i com ho hem explicat en el capítol anterior, el *vonodina* és la part del *dina* que conformen les sancions per aquells actes que no respecten les regles del *dina* regional. Aquestes sancions acostumen a ser pecuniàries si bé també n'hi ha en espècie segons el tipus de delicte.

Això significa que, segons el que dicten les lleis estatals, en cas d'homicidi en un *fokontany*, en aquest s'haurà de procedir tal i com indica el *dina* regional, prioritzant el lliurament de l'assassí a les forces de l'ordre nacionals i l'elaboració de l'informe dels fets per lliurar-ne una còpia a les instàncies superiors. D'altra banda, segons el decret 09/REG tota reconciliació queda terminantment prohibida per llei. Igualment, la llei 2001-004 -la llei de referència per al *dina* regional en aquests casos- especifica que a nivell local el procediment a seguir consisteix únicament en l'aplicació del *vonodina*, que caldrà fer efectiu de manera paral·lela i ineludible al procediment penal que es dugui a terme en un tribunal estatal.

Per la seva part, en el tribunal estatal s'aplicarà el Codi Penal, en el qual s'especifica el següent per aquests casos:

En el Llibre III: Crims, delictes i el seu càstig. Títol II: Crims i delictes contra particulars. Capítol Primer: Crims i delictes contra les persones. Secció I: Assassinat i altres crims capitals, amenaces d'atemptat contra les persones:

Article 295. L'homicidi voluntari comès amb premeditació o traïdoria es qualifica d'assassinat.

Article 302. Tot culpable d'assassinat, parricidi o enverinament serà castigat amb la pena de mort<sup>359</sup>.

---

<sup>359</sup> La web [peinedemort.org](http://peinedemort.org) coordinada per Sophie Fotiadi de la Facultat de Sciences Politiques de l'Universitat de Lyon recull les observacions emeses pel Comitè dels Drets de l'Home a partir dels informes periòdics presentats pels estats membres. En el cas de Madagascar, a les observacions sobre el tercer informe periòdic presentat el 13 de juny del 2005 i a les observacions finals sobre aquest tercer informe concloses a la 89ª Sessió del Comitè el març del 2007 es manifesta que: "A l'article 56 de la Constitució de Madagascar es precisa que el president de la República exerceix el dret de gràcia amb els condemnats a mort. En relació a la legislació, com veiem, l'assassinat i l'enverinament són punibles amb la pena de mort. Volem fer notar que el 13 de juny de l'any 2005, el Comitè de Drets de l'Home en l'examen dels informes dels estats membres i conforme a l'article 40 del Pacte, ja va advertir que a Madagascar la pena de mort encara no s'havia abolit, per bé que es commutés automàticament per pena de treballs forçats a perpetuïtat. El comitè senyalava que Madagascar figura entre els Estats abolicionistes de fet, ja que les 53 condemnes a mort pronunciades pels tribunals competents no han rebut mai aplicació. A més, conforme les exigències del Pacte, a Madagascar la pena capital es reserva exclusivament per als actes criminals més greus: l'assassinat i l'enverinament. S'indicava també que la condemna no pot ser executada fins que el dret de gràcia s'ha refusat i, igualment, fins i tot en l'absència d'un recurs de gràcia del condemnat, la pena de mort no s'executa a no ser que hi hagi una decisió expressa de refús de la gràcia". Tanmateix el Comitè ho vol subratllar. L'any 2007 a la 89ª Sessió del Comitè dels Drets de l'Home celebrada a Nova York els 12-30 de març, en l'examen d'informes presentats pels països membres conforme a l'article 40 del Pacte s'observa que "en l'informe de Madagascar, el Comitè manifesta una preocupació pel fet que el codi penal prevegi un gran nombre de crims passibles de pena de mort, entre ells el robatori de zebús. El comitè pren nota de la declaració de l'Estat part segons la qual, a la pràctica, les penes pronunciades són sistemàticament commutades en penes de presó. No obstant, el Comitè convida a Madagascar a abolir oficialment la pena de mort". Per l'instant, però, Madagascar manté la pena de mort en el seu codi penal, encara que la darrera pena de mort coneguda per part de l'opinió pública datí del 1958.

Cal fer notar que, en el marc de la 67a Assemblea General de les Nacions Unides, el 24 de setembre de 2012, el President de la Transició Andry Rajoelina -en nom de l'Estat malgaix- ha signat dos tractats: Un

Article 304. L'homicidi voluntari comportarà la pena de mort sempre que hagi estat precedit, acompanyat o seguit d'un altre crim. L'homicidi voluntari comportarà igualment la pena de mort quan tindrà per objecte preparar, facilitar o executar un delicte, afavorir la fugida o assegurar la impunitat dels autors o còmplices del delicte. En tot altre cas, el culpable d'homicidi voluntari serà castigat a treballs forçats a perpetuïtat.

En el Llibre III: Crims, delictes i el seu càstig. Títol II: Crims i delictes contra particulars. Capítol Primer: Crims i delictes contra les persones. Secció II: Ferides i cops voluntaris no qualificats d'assassinat, i altres crims i delictes voluntaris es precisa:

Article 309. Tot individu que voluntàriament haurà ferit o colpejat un altre sense intenció d'ocasionar-li la mort però que finalment li hagi ocasionat serà castigat amb la pena de treballs forçats temporals.

Article 310. Quan hi ha hagut premeditació o traïdoria si s'ocasiona la mort, la pena serà la de treballs forçats a perpetuïtat.

Article 315. A més de les penes correccionals mencionades en els articles precedents, els tribunals podran pronunciar la prohibició d'estada al país de 2 a 5 anys.

En el Llibre III: Crims, delictes i el seu càstig. Títol II: Crims i delictes contra particulars. Capítol Primer: Crims i delictes contra les persones. Secció III: Homicidi, ferides i cops involuntaris; crims i delictes excusables i casos que no poden ser excusats; homicidis, ferides i cops que no són ni crims ni delictes. Par. 1er: Homicidi, ferides i cops involuntaris, s'estableix el següent:

Article 319. Qui per imprudència, descuit, desatenció, negligència o inobservació dels reglaments haurà comès involuntàriament un homicidi, o involuntàriament n'haurà estat la causa, serà castigat amb la pena de presó d'un any i una multa de 10.000 *ariary* (poc més de 3.5 euros) a 200.000 *ariary* (72 euros) o d'una de les dues penes solament.

Par. 2: Crims i delictes excusables i casos que no poden ser excusats: Article 321. L'homicidi i les ferides són excusables si han estat provocades a partir de cops o violències greus envers les persones.

---

sobre els drets dels infants, donant-los dret a denunciar tota forma de violació dels seus drets al Comitè dels Drets de l'Infant si els recursos nacionals no existeixen o són ineficaços. L'altre sobre l'abolició de la pena de mort. Es tracta del segon protocol facultatiu sobre el Pacte internacional relatiu als drets civils i polítics pel qual els Estats que l'adopten aboleixen la pena de mort en el seu territori contribuint a promoure la dignitat humana i el desenvolupament progressiu dels Drets de l'Home. Aquest protocol, en principi, entrarà en vigor després de la 10a ratificació.

Article 326. Quan el fet d'excusa serà provat: si es tracta d'un crim que comporta la pena de mort o treballs forçats a perpetuïtat o la deportació, la pena serà reduïda a un empresonament d'un a cinc anys. Si es tracta d'un delictes la pena es reduirà a un empresonament de sis dies a sis mesos.

Així doncs, tenint en compte el que acabem de presentar sobre la legislació i la jurisprudència estatal per als delictes de sang, ja siguin aquests casos d'homicidi voluntari o involuntari, podem recapitular que els actes que es consideren crims no es poden jutjar a l'àmbit local dels *fokontany*, sinó que, d'acord amb el *dina* regional, cal lliurar l'inculpat a les forces de l'ordre per tal que aquest sigui jutjat davant un tribunal estatal. Per la seva part, en el tribunal estatal s'aplicarà el Codi Penal, dictant sentències que van de la pena de mort -commutada per treballs forçats a perpetuïtat- fins a entre 6 dies i 5 anys de presó.

A l'àmbit local dels *fokontany*, al mateix temps que es procedeix a lliurar l'inculpat, el comitè del *dina* ha de redactar un informe dels fets per a les instàncies superiors competents i fer aplicar el *vonodina* corresponent segons cada cas.

Per als casos de ferides i assassinats, el *vonodina* estableix únicament dues penes: En cas de causar ferides voluntàriament es demana el pagament de les cures i un zebú castrat, una pena relativament assequible per al culpable o, si més no, per al conjunt de la família. En canvi, en cas de causar la mort voluntàriament, la pena és el pagament de l'enterrament i 20 zebús. La quantitat final a la que pot ascendir la suma d'ambdós pagaments és pràcticament inassequible per a qualsevol família camperola i, encara més, si cal fer-la efectiva amb certa immediatesa<sup>360</sup>.

---

<sup>360</sup> A l'article "Invertir en cebúes: Un ejemplo de la economía local de Madagascar en el mundo global" a Narotzky, S. (coord) *Economías cotidianas, economías sociales, economías sostenibles*. Barcelona: Icaria, apuntem les dificultats econòmiques generalitzades per als camperols malgaixos, el salari mig dels quals oscil·la al voltant dels 11 euros mensuals segons les darreres enquestes de l'Institut Nacional d'Estadística (INSTAT) publicades al Courrier de Madagascar (25 de juliol de 2011). Tal i com ho subratllem a l'esmentat article: "El precio de un cebú de mediana calidad se sitúa en torno a los 39 euros. Esto significa que si una familia campesina ahorra un euro al mes tarda 39 meses para conseguir reunir el precio de un cebú de calidad media. Ahorrando la mitad del salario, un hecho prácticamente imposible puesto que se deben asumir los demás gastos mensuales, la familia campesina tardaría casi un año en reunir la cantidad que cuesta un cebú". En el mateix article proporcionem altres dades obtingudes durant el treball de camp que permeten il·lustrar les dificultats econòmiques dels camperols malgaixos: "1 *kapoaka* (una medida local que equivale a unos 300 gramos) de arroz cuesta 300 *ariary* (11 céntimos de euro), 125 gramos de carne de cebú valen unos 750 *ariary* (27 céntimos de euro). Estas cantidades se consideran para una comida al día por persona, a veces la única que puede hacerse, sino las cifras deben multiplicarse por dos. Considerando el ejemplo de una familia compuesta por cuatro miembros, un mínimo en las zonas rurales, serían necesarios 3 o 4 *kapoaka* de arroz y unos 500 gramos de carne para una comida. Esto significa que el gasto diario para una familia se sitúa entorno a los 2 euros. No obstante, según su salario medio únicamente pueden contar con poco más de 1 euro y medio al día".



No obstant, malgrat aquestes disposicions del *dina* regional, en el discurs obtingut a les comunitats rurals no es menciona el *vonodina* esmentat. Com ja apuntàvem al començament del capítol, així com per als delictes o faltes lleus les comunitats manifestaven de manera força clara l'aplicació paral·lela del costum jurídic local, per als delictes de sang i els crims es mostren més reticents a l'hora de parlar-ne obertament i, en tot cas, els seus discursos volen mostrar que “tenen la lliçó ben apresada”. Per exemple, Jean Baptiste Razimbazafy (31/07/09) manifesta que: “Si hi ha un mort, els *ray aman-dreny* i la família del mort portaran el problema al president del *fokontany* i aquest farà la investigació i la constatació dels fets. Farà l'informe i portarà el dossier a nivell comunal. Després de l'estudi de la Comuna, el problema es porta als tribunals”.

Amb paraules més planeres, la descripció de Razimbazafy pràcticament és una còpia del que disposa el *dina* regional, tanmateix no menciona en cap moment el pagament del *vonodina*. Per la seva banda, Daniel Randrianandrasana (26/08/09) puntualitza que “el problema és que tot és molt corrupte i els malfactors surten aviat, a vegades es vengen de tots. No s'arregla res als tribunals. Per això no es vol portar als tribunals, però s'ha de fer, és la llei, i en aquest cas és molt exigent”. Ambdues intervencions són només dos exemples dels arguments manifestats pels camperols malgaixos envers aquests delictes i la seva punició, tot i així són representatius del discurs generalitzat a les comunitats rurals. Com dèiem, la tendència és la d'acceptar, en certa manera, l'obligatorietat de recórrer a la llei estatal però, en cap cas es fa referència al *vonodina*, sinó al tribunal estatal. No es parla del pagament del *vonodina*, ni tampoc en l'exemple que presentem ningú en fa referència. Probablement, segons el que es declara i el que s'omet, a les comunitats rurals l'aplicació local del *dina* regional en aquests casos es limita al lliurament del culpable i a la redacció de l'informe dels fets.

El pagament del *vonodina* resta sovint en la incertesa ja que no manifesten gairebé res al respecte però tot fa pensar que aquests pagaments difícilment es faran efectius per la manca de possibilitats, seran un deute de vida. Més aviat, el *dina*, i especialment el *vonodina*, vol ser un mitjà dissuasori de certs actes que preocupen al govern i l'Estat, com veurem clarament amb el cas dels robatoris de zebús en el següent apartat, i en el cas dels assassinats es vol mostrar la severitat de les penes però, tal i com apuntava Narison en el capítol anterior “a la pràctica sovint es fa la vista grossa”<sup>361</sup>. A més, a la pràctica, com veurem amb l'exemple i com es posa de manifest a la realitat

---

<sup>361</sup> Veure capítol 8.

quotidiana, no sempre pot arribar a terme el que es disposa en el *dina* regional ja que, en primer lloc cal atrapar al culpable i a vegades la justícia no proveeix els mecanismes necessaris per seguir el procediment que es dicta, entre d'altres qüestions que veurem a partir de l'exemple que presentem tot seguit.

De tota manera, com veïem, els casos d'assassinat s'acostumen a denunciar a les autoritats, esdevenint una excepció a la tendència habitual de les comunitats, com ho expressa Razimbazafy: “Només quan hi ha un mort ho portem als tribunals”. D'altra banda, a l'àmbit local, si es vol aplicar un càstig exemplar s'optarà per formes pròpies de justícia. Per tant, encara que segurament de manera més velada, el costum jurídic es manifestarà ja que, en tot cas, d'acord amb Terradas (2008: 192): “en la cultura jurídica vindicatoria prima “la búsqueda de la justicia” sobre “la aplicación de la ley”.

El cas etnogràfic que presentem com exemple va tenir lloc l'any 2008 en un districte de la Regió de l'Haute Matsiatra<sup>362</sup>.

Delphin Andriamarofara (15/08/09) explica que varen trobar mort un home al costat d'un poble d'un dels districtes de la Regió. Aquest home, E., poc temps abans de la seva mort, s'havia fet membre d'una associació de microcrèdit que tenia un projecte a la seva comunitat. Al mateix temps, E. era cunyat del cap de la Comuna.

E. es va desplaçar a Fianarantsoa en bicicleta per recollir uns diners de l'associació de microcrèdit. Havia previst retornar la mateixa nit al poble, però l'home va desaparèixer i dos dies després van trobar el seu cos al costat d'un poble veí.

Varen avisar al cap del *fokontany* i aquest -tal i com disposa el *dina* regional a l'article 55- va informar a la Comuna i els gendarmes, que varen acudir al poble on s'havia trobat el difunt per obtenir l'informe dels fets i començar la investigació. Per tal de procedir amb la investigació, els gendarmes varen donar un paper a tots els membres adults del poble on constaven dues qüestions: “Has matat tu a X?” i “I si no, qui l'ha matat?”. Delphin explica que el procediment aplicat pels gendarmes va resultar del tot infructuós ja que la majoria del poble és analfabeta i, per tant, no van saber llegir els

---

<sup>362</sup> Delphin Andriamarofara va relatar-nos aquest cas l'any 2009, en el context del treball de camp. Delphin, com hem mencionat anteriorment, dirigeix una associació (Vanona), amb seu a Fianarantsoa, que duu a terme múltiples accions de suport a les comunitats rurals de la Regió. Per la seva estreta relació amb varies d'aquestes comunitats, Delphin tenia coneixement del cas ocorregut el febrer del 2008 i me'n va posar al corrent durant una de les etapes del treball de camp en la qual vaig tenir l'oportunitat de desplaçar-me al districte on es van produir els fets. Atès que aquell que la comunitat senyala com l'assassí ostenta un càrrec clarament identificable ometrem el nom de la Comuna on té lloc el crim, així com totes aquelles dades que permetin donar a conèixer qualsevol dels implicats.

papers. Els gendarmes varen haver de formular oralment les qüestions però no varen obtenir cap resposta. D'acord amb Delphin (15/08/09),

sovint, els procediments policials són del tot infructuosos en el context local. En primer lloc pel tema de passar-los per escrit les preguntes, quan la majoria de gent no sap llegir. Després, per creure que la comunitat, o algun membre, confessaria davant la policia sense haver-ho fet abans davant la comunitat. Els procediments policials no s'adiuen amb la realitat.

Donat que no es va trobar un assassí confés, els gendarmes varen marxar per informar al seu cap, que va decidir acusar a tot el poble de la mort de l'home. Segurament, aquesta manera de procedir volia ser un mitjà de pressió per tal que algú acabés delatant a l'assassí ja que, al no haver-hi un assassí confés ni haver estat atrapat in fraganti no hi havia proves perquè la policia pogués senyalar algú en concret.

Tanmateix, en el poble sospitaven de la identitat de l'assassí, "sabien què havia passat". Delphin comenta que li varen explicar que el vespre del dia dels fets, algunes persones de pobles veïns havien vist passar a E. amb la seva bicicleta i que dos dies després el varen trobar mort. La gent, però, no volia dir res als gendarmes per por a que els tanquessin a la presó, els culpessin a ells o patissin represàlies. Aquesta tendència generalitzada a les comunitats rurals -d'altra banda en bona part justificada- dificulta la resolució dels casos, ja que si bé el codi penal preveu les penes a aplicar per a cada cas, en primer lloc cal identificar un culpable. Els procediments judicials i policials desperten un cert recel a les comunitats, que opten pel silenci en molts dels casos i, conseqüentment, resulten inútils en el context local i rural com ho apuntàvem a la presentació del cas.

Segons ho relata Delphin, l'opinió general del poble, segons li varen manifestar, era que l'assassí havia estat el cunyat del difunt, el cap de la Comuna, "perquè volia els diners". La gent del poble va parlar a Delphin d'aquest home com una persona "dolenta, corrompuda pel poder i amb conflictes continuats amb el difunt". Tot i així, ningú havia estat testimoni directe de l'assassinat ni tampoc hi havia cap prova concloent que demostrés res, només era una opinió generalitzada en el poble que s'expressava amb cert secretisme.

El cas es va portar al tribunal estatal i, segons indica Delphin, encara no s'ha resolt<sup>363</sup>. Delphin opina que “a manca de testimonis i proves ningú podrà ser declarat culpable i, per tant, el cas s'acabarà arxivant. El jutge no pot fer altra cosa”.

De tota manera, per la comunitat es presenta una doble problemàtica. D'una banda, la preocupació per la resolució del tribunal estatal i el temor a sortir-ne perjudicats. De l'altra, la dificultat per poder impartir justícia localment ja que el sospitós “és un home poderós”.

Per als casos d'assassinat, el costum jurídic local preveuria una sanció exemplar com l'exclusió de la comunitat o, fins i tot, la prohibició de ser enterrat a la tomba ancestral. Tal i com ho manifesta Delphin (15/08/09) “l'exclusió normalment significa deixar el poble, ser exclòs de la família, el pitjor càstig que pot infringir la comunitat segons la cultura rural tradicional”. De tota manera, la posició de poder del presumpte assassí impedeix, al menys de manera immediata, la possibilitat d'aplicar una sanció d'aquestes dimensions, ja que tal i com ho varen manifestar a Delphin, el poble té por de les represàlies que es puguin suscitar arrel de la sanció local. No obstant, la por no sorgeix tan sols pel càrrec polític del presumpte assassí sinó també pel fet que aplicant el costum jurídic local la comunitat es situaria en el marc de la il·legalitat.

Essent així, la reconciliació entre el presumpte assassí i la família del difunt es contempla pràcticament impossible i, per tant, el retorn del *fihavanana* és impensable. A més, en aquest cas, donat que existeix un vincle de parentiu entre el presumpte assassí i la família del difunt –el primer és germà de la dona del segon- el trencament del *fihavanana* encara es consideraria més greu.

Delphin subratlla que, tal i com li ho manifestava la gent del poble, aquest cas podria desembocar, en un futur, en un acte de venjança “per tal de fer justícia, ja que l'aplicació de la llei constitucional no els satisfà com a justícia, creuen que no es fa justícia”. D'aquesta manera, si, passat un temps, finalment es perpetrés un acte de venjança, el *fihavanana* entre les parts, ja malmès actualment, quedaria totalment destruït i la reconciliació no seria possible sota cap concepte. No obstant, Delphin també apunta que “cal considerar la importància del tribunal popular, del tribunal del poble, perquè quan fas una cosa malament estàs davant de tothom a la comunitat i és la pitjor vergonya. Per això cal fer un acte que pugui reinserir-te, tot i que en aquest cas és complicat”. Quan Delphin parla del tribunal del poble i de la necessitat de redimir-se

---

<sup>363</sup> La informació data de l'any 2009.

davant la comunitat es refereix al fet que, malgrat la posició de poder que l'Estat atorga al presumpte assassí pel seu càrrec polític, a l'àmbit local de la comunitat no es considera poderós sinó un membre més, que sense el grup no és res. És per això que, fins i tot en casos aparentment inversemblants, com subratlla Delphin, cal tenir en compte que en algun moment posterior als fets pot sorgir la necessitat de ser redimit pel grup i acceptat de nou, malgrat els càrrecs polítics o d'altra natura que ostenti l'individu en qüestió. Als ulls de la comunitat simplement es tracta d'un membre que ha mancat greument a la seva responsabilitat envers el grup<sup>364</sup>.

---

<sup>364</sup> Delphin (15/08/09) explica un altre cas que pot il·lustrar la idea de la necessitat a ser redimit davant el grup per tal d'evitar, per exemple, l'exclusió de la tomba familiar. Per aquest cas també ometrem referents que permetin identificar els protagonistes del relat per voluntat expressa del nostre interlocutor. "A finals dels anys 1980, en un poble de l'Haute Matsiatra, va morir el pare d'un Ministre. Quan aquest se'n va assabentar, per tal de poder fer-li un bon enterrament a la tomba familiar, va enviar l'exèrcit per arreglar la carretera que mena al poble i per tal que comencessin els preparatius per al dia de l'enterrament. L'exèrcit va avisar a la gent del poble i els varen dir que els ajudessin, però aquests es van quedar sense fer res. Quan els de l'exèrcit els deien que ajudessin, continuaven sense fer res. Varen avisar al Ministre i el van informar de la situació. Ell va baixar al poble. Allà, el Ministre els va preguntar per què no ajudaven i ells li van dir: "Tu tens molts diners, has enviat a l'exèrcit per arreglar-ho tot, doncs que ho faci l'exèrcit". El Ministre va dir que volia fer-ho a la manera tradicional, que era amb la gent del poble. Però li varen respondre que això calia haver-ho fet des del principi. El Ministre va intentar que canviessin d'opinió, donant-los diners i cerveses i, si bé ho varen acceptar, van continuar sense col·laborar. El Ministre va entendre que calia que demanés perdó públicament per haver desatès les seves obligacions comunitàries. Ho va fer i va pagar totes les despeses que li tocaven i que no havia pagat des que va marxar del poble. Finalment varen enterrar al pare com procedeix segons el costum, però a més, al cap de poc temps, l'home va deixar la política i va tornar al poble, per por de no tenir un enterrament "com cal" arribada l'hora".

## 9.2. Robatoris de zebús<sup>365</sup>

En el capítol 2 veïem que els robatoris de zebús han estat una constant a la història de Madagascar, especialment a les zones rurals. L'Estat malgaix sempre ha mostrat la seva voluntat per eradicar-los per mitjà de formes molt dispars, des de punyents accions militars a l'aplicació de *dina* diversos<sup>366</sup>. Igualment hem identificat i categoritzat els diferents tipus de robatoris creant un ventall que abraça des de petits robatoris locals entre veïns a grans robatoris perpetrats per organitzacions mafioses i xarxes clandestines. Per aquests diferents tipus de robatori, tan el costum jurídic local com les lleis de l'Estat preveuen penes i resolucions distintes.

Els petits robatoris entre membres d'un mateix *fokontany* s'acostumen a resoldre localment per mitjà del costum jurídic encara que les lleis estatals ho prohibeixin. Les lleis de l'Estat diferencien entre robatoris de zebús simples -normalment els comesos entre membres d'un mateix *fokontany* o Comuna- i robatoris de zebús amb agreujants. Si bé els primers es penalitzen durament, el cert és que l'Estat presta una atenció particular als robatoris de gran magnitud o robatoris organitzats, sovint amb una violència inherent característica i presentant diverses circumstàncies agreujants.

Aquesta atenció estatal es posa de manifest tan en les diferents accions polítiques a nivell nacional i regional com en el sistema jurídic específic –per exemple la implantació del *dina* de la Regió de l'Haute Matsiatra- per aquests casos que presentem a continuació.

---

<sup>365</sup> Tal i com ho hem expressat anteriorment, la natura dels conflictes que analitzem en aquest capítol propicia, en general, que les informacions es presentin de manera més velada i siguin més difoses, no sempre expressades obertament, a diferència d'altres tipus de casos –com els conflictes territorials -exposats en el capítol anterior. Per tal d'aportar dades etnogràfiques enriquidores així com perquè a la zona on s'ubica Iharanany (on hem dut a terme la major part del treball de camp) no s'hi produeixen molts robatoris de zebús a gran escala, prendrem en consideració també les informacions obtingudes en el districte de l'Isandra (Haute Matsiatra), tan en relació als procediments de resolució per als casos de robatori com a les estratègies de prevenció d'aquests robatoris. Les paraules de Daniel Randrianandrasana de Iharanany (12/08/09) aporten algunes explicacions sobre els robatoris de zebús als diferents districtes de la Regió que estem mencionant: “A l'Isandra hi ha més robatoris perquè no tenen massa més alternativa. En canvi, a Vohibato tenim el recurs de l'agricultura i Fianarantsoa relativament a prop on podem portar els nostres productes per vendre'ls”. D'altra banda, als anys 1990 es va destinar un destacament de militars a la Comuna de Talata Ampano (de la qual depèn el *fokontany* de Iharanany Est), fet que, segons Daniel “en certa manera va cohibir als lladres de cometre-hi robatoris durant un temps, o si més no, no en cometien tants com en els anys 1980”. Tanmateix, Daniel (03/09/09) explica que “a finals dels anys 1990 i principis dels 2000 els robatoris varen augmentar altra vegada”. En definitiva, pensem que l'etnografia d'ambdós llocs -Isandra i Vohibato- ens permetrà dur a terme un anàlisi més complet del fenomen dels robatoris de zebús a l'Haute Matsiatra i dels diferents procediments jurídics locals aplicats per resoldre els casos de robatori així com també de les distintes estratègies de prevenció tenint en compte les peculiaritats locals de cada cas.

<sup>366</sup> Veure capítol 4.

El text de base relatiu a la repressió dels robatoris de zebús és l'ordenança 60-106 del 27 de setembre del 1960, la qual qualifica els robatoris de zebús com a crims. Rakoto (2010) indica que “l'ordenança distingeix, d'una part, el crim de robatori simple jutjat pels tribunals de primera instància que poden aplicar penes de 5 a 20 anys de treballs forçats. D'altra part, el crim de robatori amb agreujants jutjat pels tribunals criminals especials i condemnable amb la pena de mort o treballs forçats a perpetuïtat”<sup>367</sup>. Essent així, l'article 4 de l'ordenança disposa que serà castigat amb la pena de mort aquell que sostreu o intenta sostreure de manera fraudulenta un o varis zebús i la infracció ve precedida, acompanyada o seguida d'un assassinat. Per altra banda, a l'article 5 s'especifica que es sotmetrà a treballs forçats a perpetuïtat tot individu culpable d'haver sostret de manera fraudulenta un o varis zebús, si el robatori s'ha comès amb al menys tres de les següents circumstàncies agreujants: 1º la nocturnitat, 2º la reunió de dues o més persones, 3º portant una arma (visible o amagada), 4º amb violència i 5º al·legant una falsa ordre de l'autoritat civil o militar.

Finalment, a l'article 6 es precisa que tot altre robatori d'un o varis zebús comès als camps, pastures, parcs, tancats o qualsevol altre indret serà penat de 5 a 20 anys de treballs forçats. És a dir, l'article 6 s'està referint a tot altre robatori considerat simple que haurà de ser jutjat en un tribunal de primera instància.

Ignace Rakoto<sup>368</sup> (2010) explica que “els robatoris amb agreujants es deriven a tribunals criminals especials<sup>369</sup>, els únics que tenen la potestat de jutjar-los” i opina que la severitat de les penes que emeten aquests tribunals es deu a la voluntat ferma de l'Estat malgaix de reprimir els robatoris de zebús a gran escala. No obstant, senyala també que, habitualment, els robatoris de zebús acaben sent penats només amb un màxim de 10 anys de presó, fet el qual Rakoto atribueix a la manca de proves per condemnar els robatoris. Segons Rakoto (2010),

---

<sup>367</sup> Cal recordar el que s'ha mencionat a l'apartat anterior sobre la commutació de la pena de mort.

<sup>368</sup> Algunes de les informacions facilitades per Ignace Rakoto sobre el procediment jurídic estatal per al judici dels robatoris de zebús pertanyen al seu article publicat a la revista *Taloha* nº19 i ja s'indica en el text. D'altres són fruit de diverses entrevistes i converses mantingudes durant els dos treballs de camp a Madagascar, els anys 2007 i 2009, quan vaig tenir l'oportunitat de discutir àmpliament sobre aquest i altres temes amb el professor Rakoto.

<sup>369</sup> “El tribunal criminal especial es compon de 7 membres: el president del tribunal de primera instància o tot altre magistrat designat pel primer president del Tribunal d'apel·lació i sis assessors amb veu deliberativa repartits en: 2 ramaders de zebús, 2 no ramaders de zebús i 2 ciutadans domiciliats fora del districte de la jurisdicció competent. Els llistats anuals d'assessors als tribunals criminals especials es regeixen per les condicions determinades per un decret. Pel que respecta al rang dels magistrats, aquests han de tenir al menys el rang de conseller al Tribunal d'apel·lació i de substitut del procurador general” Rakoto (2010).

els jutges acostumen a desestimar recórrer als modes tradicionals de prova o indicis com les petjades dels animals. D'altra banda, indicis més seriosos com el color de la pell o les marques a les orelles sovint no es poden prendre en consideració donat que els lladres arriben a canviar-les. La manca de proves fa que el jutge només pugui comptar amb testimonis orals que no sempre són fiables.

En aquest sentit cal tenir en compte, d'acord amb Rakoto, que sovint els testimonis responen sota amenaça de les forces de l'ordre o que, en el millor dels casos, el temps transcorregut entre el robatori i el judici –a vegades anys- comporta que molts implicats es neguin a testimoniar. Davant aquestes circumstàncies, si bé pot semblar paradoxal, els casos no s'arxiven sinó que es presenten a l'audiència pública per tal que l'opinió local constati i admeti la decisió d'absolució pronunciada pel tribunal criminal especial amb el seu jurat popular, tot per temor a l'acusació de corrupció per part de l'opinió pública (Rakoto, 2010).

Enfront aquesta situació, els afectats pels robatoris – essencialment les comunitats rurals- es troben davant les mancances de la justícia que els exposa a un cert desemparament de l'Estat. És per aquest motiu, entre d'altres raons, que a les comunitats no deixen de tenir lloc altres formes de resolució per als conflictes generats a raó dels robatoris de zebús. D'aquesta manera, quan es produeix un robatori entre membres d'un mateix *fokontany* o fins i tot de la mateixa Comuna, sovint el costum jurídic es fa palès per resoldre el conflicte, encara que a nivell del *fokontany* s'apliquin també les disposicions que consten en el *dina* regional, el text de base a l'àmbit local dels *fokontany* com ja hem vist anteriorment. Així, tot i que el litigi s'hagi de derivar al tribunal estatal segons indica la llei, a l'àmbit local es preveuran formes de resolució paral·leles per al mateix conflicte.

Com veurem més endavant amb l'exemple d'un cas etnogràfic, el fet de derivar el conflicte al tribunal estatal es constitueix com un acte obligat per a les comunitats, és a dir, portar el conflicte al tribunal no significa resoldre el cas ni aplicar justícia sinó complir amb la llei. És a l'àmbit local on es durà a terme el vertader procediment de resolució que, aplicant el costum jurídic local, rendirà justícia al cas i promourà, si és possible, la reconciliació.

Tanmateix, quan el robatori ha estat perpetrat per individus que no pertanyen al mateix *fokontany*, la situació es presenta totalment diferent. Els vincles familiars i de



veïnatge que faciliten l'aplicació del costum jurídic local en el cas anterior, en aquest no existeixen. Per tant, el procediment és inviable i només queda l'opció de portar el cas al tribunal estatal<sup>370</sup>. Ara bé, com veurem més endavant, sovint també es pot emprendre una altra controvertida acció, la de matar als lladres *in situ* si s'aconsegueix atrapar-los. En cap cas es pot considerar que es tracti d'una pràctica sistemàtica envers els robatoris comesos per gent de fora del *fokontany* atacat, però sí que es duu a terme en diverses ocasions. Posteriorment presentarem un exemple que permetrà il·lustrar aquest tipus d'accions.

Malgrat les diferents circumstàncies relatades i les situacions locals concretes dels *fokontany* i les comunitats rurals, fins ara hem vist que, d'acord amb les lleis estatals, els robatoris de zebús, tipificats a l'ordenança 60-106 del 27 de setembre del 1960, són jutjats en els tribunals estatals i criminals els quals apliquen penes més o menys severes segons els condicionants del robatori en qüestió.

Tanmateix, com en d'altres casos presentats anteriorment, a l'àmbit local dels *fokontany*, el *dina* regional és el text de base i cal procedir, en primera instància, segons indiquen les seves regles, sense que això eximeixi del posterior judici al tribunal estatal.

Les disposicions del *dina*, en relació als zebús, fan referència principalment a dos aspectes: La regulació dels animals<sup>371</sup> i els robatoris<sup>372</sup>. Pel que respecta als robatoris, el *dina* emfatitza en l'avís d'aquests robatoris i en les tasques de persecució, que han de ser coordinades i dutes a terme segons estableix el text. Igualment, es precisa com procedir per redactar els informes de la persecució i per a la investigació del robatori.

Essent així, en cas de robatori de zebús, el *fokontany* afectat ha d'iniciar la persecució dels lladres d'acord amb el que disposen els articles 13-17 del *dina*. En aquests articles es precisa que la meitat dels homes d'entre 18 i 50 anys han de seguir les petjades dels animals fins a trobar-los o perdre'ls la pista i l'altra meitat ha de restar al poble per vigilar.

---

<sup>370</sup> Quan parlem d'opció ens estem referint a les opcions contemplades per les comunitats. Des de la perspectiva de les lleis estatals, com ja s'ha especificat en el capítol 4, l'única opció és aplicar les lleis estatals pertinents així com les disposicions del *dina* regional per als casos en els quals els lladres pertanyen a la mateixa Regió. D'altra banda, l'aplicació del costum jurídic per aquests casos està prohibida per les lleis de l'Estat. Si bé, com hem manifestat reiteradament, la seva aplicació a l'àmbit local continua portant-se a terme, en el cas de lladres estrangers, aquests tindrien la llei a favor si denunciessin que un suposat *fokontany* ha volgut aplicar el costum jurídic local per jutjar els seus actes, encara que després fossin jutjats pel robatori en qüestió.

<sup>371</sup> Veure a l'annex apartats I i VI del capítol segon del *dina* regional.

<sup>372</sup> Veure a l'annex apartats II-IV i VIII-X del capítol segon del *dina* regional.

D'altra part, d'acord amb el que es precisa a l'article 18 és obligatori acudir a realitzar aquestes tasques, així com difondre la *koka*<sup>373</sup> tal i com ho disposa el decret 13/REG/HM<sup>374</sup>. A l'article 3 del *dina* regional es puntualitza que tot *fokontany* ha de disposar d'un registre on s'inscriguin les *koka* que s'han produït en el mateix. Finalment, a l'apartat II.6 del *vonodina* es fan constar les multes pecuniàries en relació a la *koka*, que oscil·len entre els 10.000 *ariary* per als pobles que no fan la *koka* per algun motiu que cal al·legar fins als 100.000 per als pobles que es neguen a fer-la<sup>375</sup>.

Un cop s'ha dut a terme la *koka* i la persecució dels lladres i els animals robats tal i com disposa el *dina* regional, el president del *fokontany* junt amb el comitè del *dina* ha de redactar un informe del robatori i la persecució per transmetre'l a les instàncies superiors. En aquest informe cal fer constar: les proves del robatori, la demostració que realment s'ha estat robat i s'ha produït el robatori, els testimonis, la forma com s'ha accedit als zebús i com s'han detingut els lladres (articles 32-35).

Com es pot observar, les disposicions del *dina* tendeixen a prioritzar, d'una banda, que s'atrapin els lladres. Sota pena de multa, les comunitats tenen l'obligació de realitzar la persecució, encara que es doni avís als gendarmes. D'altra banda, l'obtenció de tota la informació possible derivada dels robatoris, una informació que, d'acord amb

---

<sup>373</sup> D'acord amb el que apuntàvem en el capítol 4, la *koka* és una forma d'avís de robatori que s'ha practicat històricament a les comunitats rurals malgaixes. Originalment consisteix en alertar els pobles veïns del robatori que s'ha comès emetent el so "cu-cu" cadenciosament, d'aquí el nom de *koka*. Un cop donat l'avís, les comunitats veïnes es sumen als membres de la comunitat robada en la persecució dels lladres així com també els proveeixen d'aliments i de tot allò que els faciliti la persecució. El crit d'alerta es propaga de poble a poble fins que s'atrapen els lladres o se'ls perd la pista. Amb el temps, l'Estat s'ha apropiat d'aquesta pràctica modificant-ne les formes i establint per llei l'obligació de dur-la a terme segons es disposa en els decrets regionals al respecte.

D'altra banda hem de posar de manifest que podem trobar diversos paral·lelismes entre l'organització i el funcionament de la *koka* malgaix i el sometent. En relació al sometent veure Ortega y Espinós, J. (1968) *Historia de las Escuadras de Cataluña: su origen, sus proezas, sus vicisitudes, intercalada con la vida y hechos de los mas célebres ladrones y bandoleros*. Barcelona : Frontis. Igualment, Sabaté F. (2007) *El sometent a la Catalunya medieval*. Barcelona: Rafael Dalmau Editor, Col·lecció Bufarull, 12.

<sup>374</sup> El decret 13/REG/HM del 31 d'agost del 2005 sobre l'organització de l'autodefensa local i de la participació activa del *fokonolona* a la persecució dels robatoris de zebús és el text d'aplicació per la *koka* a la Regió de l'Haute Matsiatra. L'article 6 d'aquest decret estableix que "tota persona que s'assabenti d'un robatori de zebús o un altre acte de bandolerisme té el deure d'avisar al *fokontany* que, al seu torn, ha d'informar a la policia o al servei de la gendarmeria més proper. Al mateix temps cal organitzar totes les disposicions necessàries per seguir les petjades i recollir les informacions del robatori i de l'organització de la persecució. Dos membres del *fokontany*, entre ells el president, assistiran a la posterior audició del sospitós feta per l'oficial de la policia. L'article 8 disposa que, en cas de *koka*, tot home vàlid ha de participar obligatòriament a la persecució que s'organitza de la següent manera: Un primer equip dit "voromahery" comença la persecució, un segon equip dit "tohana" procedeix a formalitzar les recerques i recollir avituallament abans de trobar-se amb el primer equip per reforçar-lo, un tercer equip dit "manda" vetlla per a la seguretat del poble. L'equip de persecució proveït d'un passaport de persecució, que lliura el *fokontany*, pot entrar a totes les propietats que calgui.

<sup>375</sup> Veure a l'annex capítol II apartat II.6 del *vonodina* on consten les diferents infraccions i les multes corresponents.

Ignace Rakoto, sovint no es tindrà en compte en el judici al tribunal estatal. Així doncs, amb les seves polítiques, l'Estat anteposa atrapar els lladres abans que vetllar per la seguretat de les comunitats, ja que l'enfrontament amb lladres armats amb kalashnikovs es pot considerar una pràctica amb un innegable risc associat per als membres dels *fokontany* robats.

Tot i les diverses dificultats que suposa per a les comunitats rurals l'aplicació de les disposicions del *dina* regional, els responsables dels *fokontany* han après quines indicacions són indispensables d'assumir en cas de robatori de zebús. El president del *fokontany* de Iharanany Est, Mahatadraibe Randriamanaso (01/08/09), ho expressa en els següents termes:

El més habitual és que els robatoris els cometin gent de fora del *fokontany*, per tant, si hi ha un acte *dahalo*<sup>376</sup> el comitè del *dina* del *fokontany* s'ha de reunir amb mi i hem de fer l'informe i portar-lo a la Comuna. Després es portarà al tribunal. Quan hi ha actes *dahalo* aquest és el procediment oficial. Agradi o no, s'ha de fer d'aquesta manera.

Obeir les disposicions del *dina*, però, a vegades pot crear encara més problemes als camperols tal i com ho admet el mateix Director de l'Administració General i del Territori (DAGT) Rakotonirina Narison (14/09/09):

En general les comunitats denuncien els robatoris de zebús, però a vegades reben amenaces. Normalment reben amenaces de gent influent, molt rica, que estan darrera de tot això, fins i tot si intenten recórrer al *dina* els poden matar. Afortunadament estem treballant amb això, amb la societat civil, per seguir el control de l'aplicació del *dina* regional.

Tot i que els representants de l'Estat a la Regió accepten les dificultats de la població per aplicar el *dina* regional en matèria de robatoris de zebús, la llei és severa i les multes, en cas de no complir amb les disposicions del *dina*, són elevades. Per aquest motiu, en el marc local dels *fokontany*, el *dina* s'assumeix com una imposició susceptible de ser penada si no s'acata. Daniel Randrianandrasana (12/08/09) reflexiona sobre aquesta situació: “Amb els de fora, quina solució podem aplicar? No queden

---

<sup>376</sup> Quan Mahatadraibe Randriamanaso parla d'actes *dahalo* es refereix als robatoris de gran bandolerisme. Com indicàvem en el capítol 2, el mot *dahalo* designa els lladres de zebús, a vegades també anomenats *malaso*, segons les diferents zones del país.

massa alternatives. Cal aplicar sempre el *dina* Haute Matsiatra. Si se'ls mata, això està fora de la llei. Es pot protegir, vigilar o prevenir, i encara amb dificultats, però no jutjar perquè sinó també s'aniria contra la llei i tindriem problemes. Tot està penat per la llei". No obstant, per casos entre membres del mateix *fokontany* es procura que la llei estatal s'apliqui només quan sigui imprescindible o inevitable. En aquest sentit, Jean del districte de l'Isandra (06/08/09), subratlla que "si hi ha un robatori a la mateixa comunitat ho arreglem a la comunitat. Només si hi ha un mort ho portem al tribunal, o si la cosa és massa complicada. Preferim fer-ho aquí, arreglar-ho aquí". A Iharanany, el president del comitè del *dina* s'expressa en la mateixa direcció: "malgrat el que imposa l'Estat, si el lladre és del nostre *fokontany* primer cal procurar solucionar-ho aquí".

Així, si ha succeït un robatori de zebús entre membres del mateix *fokontany* es procura resoldre per mitjà del costum jurídic. Tal i com ho relata Rakoto de l'Isandra (13/08/09), "menjarem junts, ho parlarem i ho resoldrem. Els *ray aman-dreny* preguntaran a la gent del poble què ha passat. Entre nosaltres farem que aquell que ha comès el robatori faci, per exemple, un treball per a la comunitat perquè compensi a la gent el que ha fet". Es procedirà, doncs, de la mateixa manera que per qualsevol altre tipus de conflicte local i l'objectiu del procediment serà, un cop més, arribar al *fihavanana* i conciliar a les parts.

Com ja ho indicàvem en el capítol anterior, en les resolucions de conflictes a l'àmbit local, encara que es tracti d'un robatori de zebús, es procurarà donar veu als implicats per tal que els *ray aman-dreny* puguin fer-los comprendre la seva responsabilitat. Així mateix, cada cas es tractarà de manera particular, coneixent les raons que han portat a cometre els fets tal com ho explica François Rakotozafy, (25/09/09): "Com que sempre et pot tocar a tu és important conèixer bé els problemes dels lladres, saber per què han robat i fer-ho conèixer a tothom abans de restablir la pau". En cas que els lladres es retractin del que han fet i admetin la seva responsabilitat, les penes seran menys dures. Per exemple, s'imposarà no casar-se amb ningú de la família del lladre o no permetre-li de participar a les activitats comunitàries. Tanmateix, el lladre penedit podrà eludir l'exclusió del poble o de la tomba familiar. Si finalment s'esgoten totes les possibilitats per resoldre el conflicte dins la comunitat o en el *fokontany*, no restarà altra opció que derivar-lo al tribunal estatal.

Per altra banda, si un individu comet un robatori per segona vegada en el seu propi *fokontany* o facilita el robatori a lladres de fora del *fokontany*, el procediment que cal aplicar ha de preveure penes més severes, donat que

si hi tornen ja no es tractarà d'una necessitat i si ens traeixen no es respecta el *fihavanana*. No ens quedarà altra opció que excloure'ls de la comunitat, que no puguin viure més aquí i potser també els haurem de portar als gendarmes. De fet, davant un cas com aquest, el que passarà serà la gran exclusió, no podran ser enterrats a la tomba dels seus avantpassats, la pitjor de les exclusions, la pitjor vergonya (Rakotozafy, 25/08/09).

Si en darrera instància el litigi acaba al tribunal estatal, quan calgui pagar el *vonodina*<sup>377</sup>, el cost l'assumirà el lladre, però les despeses del judici o la fiança de la presó es dividiran entre el qui ha estat robat i el lladre i "posteriorment ho arreglaran a la comunitat, encara que també es compleixin els deures envers l'Estat" (Delphin Andriamarofara, 19/09/09).

Si bé, aparentment, la responsabilitat dels costos hauria de recaure en aquell que ha causat el dany -el lladre- el fet d'assumir-los entre les dues parts implicades es deu principalment a l'interès per complir amb les obligacions estatals, com el pagament del *vonodina* o les despeses del judici. El lladre no es concebrà jutjat fins que no ho faci la comunitat, encara que s'hagi dut a terme un judici en el tribunal estatal. És per això que el poble esperarà el seu retorn per continuar amb el procediment local on també "es passaran els comptes" dels costos derivats de les obligacions estatals.

Un cas ocorregut a l'Isandra exemplifica el procediment en relació als robatoris de zebús comesos per membres que pertanyen al mateix *fokontany* que aquell que ha estat robat.

El febrer del 2009 li varen robar un zebú a un veí d'un *fokontany* del districte de l'Isandra. L'home va denunciar els fets al president del *fokontany*, que va procedir a redactar un informe del succés. El cas va acabar portant-se al tribunal estatal.

Delphin Andriamarofara (09/08/09) explica que "el veí robat sap quin altre veí li ha sostret el zebú. Segons sembla, el lladre va cometre el robatori durant la nit i va deixar l'animal vora el camí. Allà, un altre home el va recollir per vendre'l". L'home que va patir el robatori manifesta que "els lladres havien arribat a un acord per repartir-se els diners de la venda". Algunes persones de la comunitat corroboren aquesta

---

<sup>377</sup> Malgrat derivar el conflicte al tribunal cal fer efectiu el pagament del *vonodina* corresponent.

explicació. No obstant, el veí acusat de robatori no admet haver-lo comès. El president del *fokontany* redacta l'informe dels fets i deriva el cas a la Comuna que, al seu torn, el deriva al tribunal competent.

El dia del judici al tribunal estatal, donat que a l'informe del president del *fokontany* s'argumenta que no hi ha proves de qui ha estat el lladre, els veïns aporten un paper signat per tots els membres de la comunitat on es fa constar el nom de qui acusen de lladre. El jutge, però, no accepta el document al·legant que no es pot considerar una prova legal per ser admesa davant el tribunal. El cas queda arxivat atès que el jutge estima que no existeixen indicis fiables que provin qui ha estat el lladre.

A la sortida del tribunal, els *ray aman-dreny* del poble fan saber a aquell que acusen del robatori que no estan satisfets amb la sentència dictada pel tribunal estatal.

Uns dies després, els *ray aman-dreny* citen al veí acusat i li proposen resoldre el cas a la comunitat. El veí accepta declarar-se culpable del robatori i es procedeix a realitzar la reconciliació amb el veí que ha patit el robatori, el qual també accepta la proposta dels *ray aman-dreny*.

Per tal que compensi la seva falta, el veí acusat de robatori haurà de treballar durant uns mesos en els camps del veí robat. L'home accepta la resolució dels *ray aman-dreny* “per temor a que li infligeixin un càstig major si no assumeix haver comès el robatori, si no accepta la seva falta” (Delphin Andriamarofara, 09/08/09).

Segons Delphin “sembla que varis testimonis coincideixen en afirmar que el veí en qüestió ha robat realment el zebú. No obstant, només hi ha aquest testimoniatge”. Tot i així, malgrat que el tribunal estatal no considera vàlid el testimoni dels veïns, el costum jurídic el pren com una prova irrefutable.

D'aquesta manera, tot i que el cas va acabar arxivat pel tribunal estatal i, d'acord amb la llei estatal, el presumpte lladre va ser absolt, a la comunitat va ser necessari aplicar el costum jurídic i arribar a un consens entre les parts per donar el conflicte per tancat.

Aquest cas posa de manifest que les comunitats, si bé compleixen amb les disposicions de la llei estatal en relació al procediment a seguir en cas de robatori de zebús, quan es tracta d'un robatori entre membres d'un mateix *fokontany* s'acostuma a fer prevaldre el costum jurídic sobre la llei estatal, encara que ambdues resolucions resultin fins i tot contradictòries. La resolució que es considerarà vàlida en darrera instància serà la que s'emeti a la comunitat.

Per Henri Rasamoelina, (06/10/09),

la tendència de les comunitats per voler regular localment els robatoris de zebús obeeix al fet, entre d'altres, que l'Estat no distingeix els diferents tipus de robatori de zebús ni les particularitats de cada robatori o de cada cas: Per la llei, un robatori és un robatori i punt. En canvi, si que distingeix entre robar un zebú o un altre animal. A Tuléar, per exemple, un magistrat em va explicar que allà la gent roba zebús però també ovelles, però la llei no preveu la història de les ovelles. Així, quan hi ha un robatori de zebús es jutja als tribunals criminals especials però les ovelles les jutgen als tribunals ordinaris. De tota manera, un gran robatori d'ovelles pot ser perfectament comparable a un gran robatori de zebús.

Rasamoelina (06/10/09) opina que les lleis estatals només tenen en compte si hi ha hagut o no violència o si ha mort algú. “Ni el mateix *dina* regional ho preveu. Però a les comunitats, principalment les pastorals, si que es diferencien els robatoris. Entre els bara, per exemple, a vegades només es tracta de mostrar la virilitat i es roben un o dos zebús. No es tracta de provocar ferides o matar ningú. Però la llei ho jutja tot com un robatori, independentment de les formes del robatori”.

Les explicacions de Rasamoelina poden ser pertinents també per aquelles comunitats com Iharanany en les què, tot i no ser essencialment pastorals, es cometien robatoris entre veïns on entren en joc un nombre reduït d'animals. En aquestes circumstàncies i atès el procediment que s'aplica en els tribunals estatals, el costum jurídic local proveeix un tipus de resolució que s'adequa més satisfactòriament a les necessitats locals.

De tota manera, si els lladres no pertanyen al *fokontany* robat, com hem dit anteriorment, caldrà procedir d'una altra manera. D'acord amb François Rakotozafy (30/08/09), “tot això no té sentit quan els lladres són de fora, els hem de donar a l'Estat. A ells els hi demanaran una cosa o una altra, depenent del poder del lladre, però aquí nosaltres ja no hi tindrem res a fer”. Rakotozafy subratlla que als lladres de fora del *fokontany*, l'Estat els demanarà “una cosa o una altra” depenent del seu poder. Rakotozafy es refereix al fet que esmentàvem en el capítol 2 sobre els suborns i el pagament de la seva alliberació, facilitada per individus rics i poderosos, sovint relacionats amb les xarxes clandestines que organitzen els mateixos robatoris.

Atesa la situació i el possible retorn dels lladres a la comunitat robada -per venjar-se d'aquells que els han denunciat- les comunitats es troben amb greus

problemes per afrontar els robatoris de zebús i tot el que se'n desprèn. En aquest sentit, també cal subratllar que els robatoris organitzats o grans robatoris es caracteritzen per la violència que els acompanya. Els lladres porten armes de gran calibre, sovint roben altres pertinences a banda dels zebús i no titubegen a l'hora d'enfrontar-se amb les comunitats atacades, provocant a vegades la mort d'aquells que gosen encarar-s'hi. Donades aquestes circumstàncies, quan la comunitat o el *fokontany* comença a perseguir els lladres es troben enfrontades dues forces desiguals. És per això que l'acció de matar els lladres, en cas d'atrapar-los, en molts casos es pot interpretar com un acte de defensa pròpia i no com un assassinat.

El codi penal, com vèiem, estableix que es considera assassinat l'homicidi voluntari amb premeditació. A l'article 328 del mateix codi penal s'especifica que no hi ha crim ni delictes si l'homicidi, les ferides o els cops s'han proferit per la necessitat de legítima defensa d'un mateix o d'un altre. Essent així, en alguns casos es podria parlar de legítima defensa i en d'altres es podria considerar assassinat, segons les formes que pren el crim, encara que una i altra siguin difícils de demostrar. Igualment, en cas de poder ser considerat assassinat, d'acord amb el que dicten les lleis, cal considerar també que aquesta acció sovint ve empenya per un desig de venjança per part de la població que, no eximint la responsabilitat del crim, pot explicar millor el fet de cometre l'acte criminal.

El cas que presentem a continuació exemplifica les circumstàncies que s'acaben d'explicar<sup>378</sup>.

El dia 8 d'octubre del 2009 en un poble de la Comuna de Talata Ampano es va produir un robatori de zebús. Recentment s'havien succeït altres robatoris i, en aquest cas, l'acte va acabar amb la mort de dos lladres a mans de la població.

---

<sup>378</sup> Són nombrosos els relats que hem escoltat durant el treball de camp sobre robatoris de zebús i la mort dels lladres durant les persecucions. Sovint aquests relats mostraven informacions parcials donat que no s'havien viscut en primera persona. En aquest cas es tracta d'un robatori a un poble que pertany a la mateixa Comuna que el *fokontany* de Iharanany Est, Talata Ampano, un lloc molt proper on he desenvolupat el treball de camp. Les dades obtingudes les han facilitat els mateixos informants amb qui he treballat i una persona que va participar a la persecució amb qui vaig tenir ocasió de conversar puntualment.

D'altra banda cal destacar també que a Iharanany, l'any 1989, es va produir una mort després d'un robatori de zebús. Com apuntàvem a la nota 365, la Comuna de Talata Ampano va albergar un destacament de militars als anys 1990. Daniel Randrianandrasana (03/09/09) relata que "abans que els militars s'instal·lessin a Talata Ampano van haver-hi molts robatoris a la zona. A Ikita tres molt seguits i els militars estan alerta. Quan va començar la *koka*, els militars van fer una barrera al nord de Talata Ampano i els *dahalo* es van trobar de cara amb ells. Disparen i un mort. Els *dahalo* van agafar por dels militars i van trigar molt de temps a tornar". Aquest cas pot servir d'exemple del que s'està explicant però el relatem de manera breu donat que amb el pas dels anys les informacions sobre el mateix són difuses i no es pot desenvolupar acuradament.



La nit del 8 d'octubre, cinc lladres armats varen atacar el poble i varen robar els zebús. La comunitat va donar l'avís de *koka* i va començar la persecució. Segons afirma una persona de Iharanany<sup>379</sup> (09/10/09) “com que el poble es troba a prop de Talata Ampano<sup>380</sup>, els gendarmes també van poder ser avisats ràpidament”.

Una altra persona de Iharanany explica que “els lladres s'havien dividit en dos grups<sup>381</sup>. El poble va cobrir una de les bandes per on escapaven i l'altra la van cobrir els gendarmes. Els membres del poble que perseguien els lladres, fent la *koka*, varen aconseguir atrapar dos lladres”. Un membre del poble robat relata que “els van matar allà mateix. Els van tractar amb cruessa, els van desfigurar la cara” (09/10/09).

No obstant, els tres lladres que havien escapat per la banda coberta pels gendarmes varen aconseguir escapar, “segons han dit els mateixos gendarmes, no els van veure”.

Les persones que relaten el cas discuteixen sobre la cruessa dels robatoris i la violència en les persecucions que se'n deriven. Un d'ells comenta que “el problema són els polítics i els rics, que són els patrons dels *dahalo*. Si van armats com van, què podem fer? Matar un *dahalo* és com fer un judici”. Per un altre és “legítima defensa, però això és greu eh? Pots acabar als tribunals i això és greu”. Expressen la impotència de les comunitats davant els actes *dahalo* i la seva sensació de desemparament per part de l'Estat:

La llei no ens ajuda, els gendarmes tampoc. No és que haguem acordat matar-los, és una reacció del moment perquè s'està enfadat i perquè se sap que no faran res. Enfadats perquè ens han robat i pel que vindrà. Els nostres *ray aman-dreny* mai ens diran que els matem però pot passar perquè no podem rebre per tots costats (09/10/09).

Aquest tipus de situació és freqüent a Vohibato, un districte en el qual la major part dels robatoris els cometen gent de fora del mateix<sup>382</sup>. Mahatdraibe Randriamasoa (12/08/09) explica que “els lladres venen de fora, de l'oest, del sud i

---

<sup>379</sup> Ometem els seus noms voluntàriament per la conversa posterior que reproduïm després d'explicar el cas.

<sup>380</sup> Cap de Comuna.

<sup>381</sup> Pràctica molt habitual entre els lladres per tal de dividir als perseguidors i facilitar la seva fugida o, al menys, la d'alguns d'ells.

<sup>382</sup> Veure a l'annex el mapa “Le circuit de bovidé volé dans la Région de l'Haute Matsiatra” (ONI).

d'Ikalamavony<sup>383</sup>. Són gent que coneix el tema. Ni que volguéssim es podria arreglar d'una altra manera. Amb aquesta gent no s'hi pot fer tractes i, a més, si no apliquem el *dina* ens podrien denunciar altres comunitats d'anar contra la llei”.

Aquests casos, com explicàvem anteriorment, no són una constant si bé cal assumir que es produeixen. Igualment, no es poden considerar una resolució satisfactòria donat que es tracta d'un mort –ja sigui homicidi o assassinat- i, a banda, sovint desemboquen en una reproducció del conflicte. Com apuntàvem, aquesta manera de procedir pot alenar als lladres a la venjança i, també, suscitar un nou problema per aquells que, a més del robatori, s'han d'enfrontar a un judici per homicidi o assassinat.

D'altra part, el *dina* regional es troba en la fase inicial de la seva implantació<sup>384</sup> i, per tant, resten molts aspectes a millorar per tal que la seva aplicació resulti satisfactòria -tan per a les comunitats com per l'Estat- en la lluita contra els robatoris de zebús. Per altra banda, com hem vist, la resolució dels casos de robatori entre membres d'un mateix *fokontany* per mitjà del costum jurídic, si bé es duu a terme no deixa de ser una pràctica il·legal.

Davant aquesta situació, les comunitats fan prevaldre mètodes de prevenció dels robatoris fonamentats en pràctiques basades en el costum i dutes a terme històricament. Igualment, l'Estat aplica també una política de prevenció dels robatoris que posa en acció pràctiques de vigilància a les comunitats que es superposen a les iniciatives locals donant lloc a una certa confusió.

Seguidament exposarem les diferents formes de protecció i vigilància que s'observen a les zones rurals de Madagascar prenent l'exemple de la Regió de l'Haute Matsiatra.

### **9.3. Estratègies de prevenció i vigilància per als robatoris de zebús en els *fokontany* rurals**

En aquest darrer apartat explicarem, d'una banda, les estratègies de prevenció proposades, i apropiades, per l'Estat malgaix -com és el cas del *kalôny*- i les disposicions al respecte que consten en el *dina* regional.

---

<sup>383</sup> Un dels 7 districtes de la Regió de l'Haute Matsiatra del qual provenen molts dels lladres de zebús de la Regió.

<sup>384</sup> Ens estem referint a l'any 2009, quan es va dur a terme el treball etnogràfic.

D'altra banda, les estratègies locals de vigilància pròpies i originals de les comunitats rurals basades en el costum local que han estat documentades etnogràficament. En aquest sentit exposarem, en primer lloc, el Pacte de vigilància del *Firaisana Lovasoa* de Iharanany, un acord de base familiar i clànica basat en el *fihavanana* entre els membres i la voluntat tàcita de distanciament respecte els lladres de zebús i les comunitats a les quals pertanyen. I en segon lloc, el *tatao* i el *tsitsika*, formes de prevenció i protecció local documentades en el districte de l'Isandra, que es fonamenten en un jurament d'inofensivitat i en la intervenció de les forces sobrenaturals.

### 9.3.1. Formes de vigilància estatals

Per tal de vetllar per a la seguretat de les comunitats rurals i, principalment, per a la prevenció dels robatoris de zebús, l'Estat malgaix disposa de varis textos de llei que regulen les formes de l'autodefensa de les comunitats i la prevenció dels robatoris<sup>385</sup>.

A nivell regional, per a l'Haute Matsiatra, cal destacar el decret 13-REG/HM del 31 d'agost del 2005 sobre l'organització de l'autodefensa de les comunitats i la seva participació activa a la persecució dels robatoris de zebús<sup>386</sup>.

En aquest decret s'institueix el *kalôny* com el sistema d'autodefensa de les comunitats que consisteix en la participació d'aquestes a la prevenció de tot acte de bandolerisme o robatori de zebús.

El *kalôny* obliga a la vigilància sistemàtica i diària del poble i l'han d'efectuar tots els homes vàlids designats pel president del *fokontany* segons l'organització establerta en assemblea general sobre el comitè de vigilància. Essent així, tot home vàlid inscrit en el registre del *fokontany* ha de prendre part de la vigilància, a excepció dels funcionaris. Igualment també cal participar a les persecucions en cas de robatori - les *koka*- ja que el refús és susceptible de sanció segons disposa el *dina* regional. Per ambdues accions els participants poden proveir-se d'armes de foc o d'armes blanques.

D'altra banda, tal i com ho fem constar a la nota 374, en cas de robatori cal donar avís a la gendarmeria més propera al mateix temps que s'organitza la persecució.

---

<sup>385</sup> Els textos generals principals a nivell estatal són: la llei 60-105 del 27 de setembre del 1960 modificada i completada relativa a la repressió dels robatoris de zebús, el decret 94-608 del 28 de setembre del 1994 relatiu a la participació activa de la població rural a la seguretat i la lluita contra els robatoris de zebús i el decret provincial 43-PAF/DS/BPD regulant la persecució dels robatoris de zebús.

<sup>386</sup> Veure a l'annex el text complet.

Al poc temps de la implantació del *kalôny* a la Regió -l'any 2005- és varen constatar algunes dificultats per a la seva aplicació ja fos per la manca de comprensió del decret regulador, per la simple reticència dels responsables locals o per actes de corrupció. Davant aquestes circumstàncies, els responsables regionals varen emetre la circular 130 REG/HM/SEC (3 de novembre del 2005) en la qual s'afegien algunes precisions al decret precedent<sup>387</sup>.

El més destacable fa referència a la delimitació del *kalôny*, que no és aplicable més enllà de cada poble o barri. És a dir, cada comunitat, poble o barri té potestat únicament en el seu territori. Igualment, es subratlla l'obligació dels *fokontany* de redactar una acta en relació als esdeveniments que puguin succeir durant el *kalôny*, així com de presentar mensualment l'informe de la seguretat corresponent a cada *fokontany*. Per altra banda es recorda que tot *dina* o similar d'àmbit local relatiu a la seguretat ha de ser complementari "i estar en harmonia" amb el *kalôny*.

Finalment, el *dina* regional preveu en el primer capítol, article 3, que tot *fokontany* ha de disposar dels llibres de registre d'entrades i sortides, llibre de visitants, llibre del comitè de seguretat i llibre on constin els pobles que no volen col·laborar en la seguretat.

Com s'ha precisat anteriorment, en el capítol 2 del *dina* es detalla el procediment que han d'aplicar els *fokontany* en cas de robatori de zebús. Igualment, en el títol VII, a l'article 30 del mateix capítol es manifesta que per tal d'aconseguir la pau i protegir els béns de la gent cal aplicar el *kalôny*.

A l'apartat del *vonodina*, en relació al control de les persones en els *fokontany* es fa constar:

Article 1. Per a qui no s'inscriu al registre d'entrades i sortides: 5.000 *ariary*

Article 5. Qui no inscriu visitants al registre: 100.000 *ariary*

Article 6. *Fokontany* que no té registre de viatgers: 100.000 *ariary*

Referent al capítol 2 del *dina* regional i l'aplicació del *kalôny* el *vonodina* disposa:

Article 25. El poble que no fa la ronda pels *kizo*<sup>388</sup>: 100.000 *ariary*

Article 26. Si no hi ha consolidació del *kalôny*: 200.000 *ariary*

<sup>387</sup> Veure a l'annex la "Circulaire 130 REG/HM/SG/SEC sur le principe et les modalités pratiques de l'autodéfense villageoise".

<sup>388</sup> Camins propers als pobles, normalment estrets, per on es desplacen els zebús, també els zebús robats.

Article 27. La persona que no compleix amb les tasques de vigilància 10.000 *ariary*

Per últim, respecte l'aplicació del *dina* regional en termes de vigilància local es disposa:

Article 79. La inexistència del comitè de vigilància al *fokontany*: 40.000 *ariary*  
No registrar les persones que no participen a la vigilància del *fokontany*: 30.000 *ariary*  
La inexistència del comitè de vigilància a la Comuna: 80.000 *ariary*  
La inexistència del comitè de vigilància al districte: 160.000 *ariary*

Com acabem de veure, a la Regió de l'Haute Matsiatra es compta amb un nombre considerable de lleis destinades a regular tot allò referent a la seguretat de les comunitats -especialment a les zones rurals- i la prevenció dels robatoris de zebús. Els responsables locals i dels *fokontany* tenen un cert coneixement d'aquestes lleis, si més no pel que fa referència al compliment de les normes bàsiques per tal d'evitar ser castigats en cas de no complir amb el que s'estableix. Així per exemple, el president del *fokontany* de Iharanany Est, Mahatradraibe Randriamanaso (01/08/09), explica:

Per tal de disminuir els actes *dahalo* cal vigilar tota la gent que va d'un poble a un altre, controlar els passaports i els papers personals. Cada camperol que ha de sortir del *fokontany* ho ha de dir, m'ho ha de dir, per saber on va, per la seguretat. Aquí tenim un registre, una llibreta on es registren tots aquests moviments, que cal presentar cada mes a la Comuna. Però no volem que sigui una imposició sinó que ho facin perquè ho entenguin com una cosa necessària.

Les prescripcions a les què al·ludeix Randriamanaso fan referència principalment al que s'estipula en el primer capítol del *dina* regional, com hem vist anteriorment.

De tota manera, el cert és que les dificultats i reticències envers aquestes regles i formes de vigilància proposades per l'Estat malgaix es fan paleses de manera evident i constant en el conjunt de la població, principalment a la zona rural, que és la que pateix més directament els robatoris de zebús. Al districte de l'Isandra un camperol posa de manifest aquestes reticències generals argumentant que "el *dina* de l'Haute Matsiatra és per al conjunt, també els gendarmes, la policia, els polítics, totes les comunitats i districtes. Però la gent d'aquí som els que coneixem bé el que passa aquí" (13/08/09).

De fet, també en els mateixos informes sobre l'aplicació d'aquests procediments, elaborats per les forces de l'ordre així com pels responsables regionals, es revelen certes dificultats a l'hora d'aplicar les estratègies de vigilància estatals<sup>389</sup>.

En el conjunt del sistema de vigilància estatal del *kalôny*, la pràctica que implica una major contrarietat per a les comunitats i *fokontany* rurals és la de la *koka*. En el discurs oficial, tal i com ho expressa Narison (14/09/09),

el *dina* es comprèn com una convenció que implica obligacions que caldrà assumir. Per la seva banda, el *kalôny* és un decret obligatori elaborat per l'Estat. Per tant, si un poble no fa la *koka* serà tatxat de còmplice dels lladres. La finalitat de la *koka* és ser un mitjà per mostrar que un és solidari. I per la filosofia malgaixa, el *fihavanana* és això i no es pot tolerar res que impedeixi el *fihavanana*. És per això que cal complir amb la *koka*. Però a vegades hi ha lladres de zebús que tenen còmplices en un poble i fan molt de soroll perquè la gent no senti la *koka* i no es doni l'alerta. En aquest cas, si un *fokontany* o una comunitat no ha fet la *koka* serà sancionada pel *dina*.

Les obligacions del *kalôny* apel·lades per Narison i les regles coercitives que es desprenen del decret que el converteix en obligatori són de sobre conegudes per la població de les comunitats rurals donat que els principis del *kalôny* i de la *koka* s'han pres –i amb noms idèntics- de la mateixa pràctica local<sup>390</sup>.

Tal i com ho expressa François Rakotozafy (20/08/09),

els robatoris de zebús fa segles que van començar aquí. Des de sempre hi ha reglaments de la comunitat sobre què cal fer en cas de robatori, per

<sup>389</sup> Veure a l'annex un informe d'avaluació sobre la seguretat a la Regió de l'Haute Matsiatra del 29 d'octubre del 2008: "Rapport du Lieutenant-Colonel Razafindrakoto Hermelan Serge relatif a la situation sécuritaire dans la Région de Haute Matsiatra depuis le mois de Janvier 2008 jusqu'à ce jour". Veure també un document d'avaluació sobre l'aplicació del *dina* i el *kalôny* a la Regió: "Evaluation application *dina* et *kalôny* depuis 18 juin au 1er sept 2008". Aquest tipus de documents proveeixen informació a l'oficina de la Regió sobre l'eficàcia dels procediments estatals en matèria de seguretat i prevenció dels robatoris de zebús durant l'any 2008 (l'anterior a la nostra estada al terreny).

<sup>390</sup> L'apropiació d'una pràctica local ancestral en relació a la vigilància de les comunitats i, especialment, la prevenció dels robatoris de zebús no apareix amb el cas del *kalôny*, sinó que ja a mitjans dels anys 1980 té lloc una situació similar amb el *tily*. El *tily* és un tipus de vigilància de les comunitats que consisteix en vigilar des del cim de la muntanya la gent que transita pels entorns de les comunitats, especialment els *dahalo*. Daniel Randrianandrasana (30/09/09) explica que "el *tily* és un tipus de vigilància que prové dels nostres avantpassats. Amb el *tily*, abans es designaven un o dos joves perquè vigilessin durant un dia des de la muntanya. La gent hi anava per torns, s'organitzaven segons les necessitats de cadascú i tothom ho complia per la solidaritat amb la resta. Als 80 l'Estat ho va imposar com una llei seva i ja no va anar igual. I després el *kalôny*, que havent de fer les rondes tal i com ho volen ells encara és pitjor".

exemple, la *koka*. Cada poble ha de fer la *koka* i tothom ha de perseguir els lladres. Si un poble no fa la *koka* i resta dormint la nit que els zebús robats el travessen, l'endemà li diran: Per què no heu fet la *koka*? I en cas que et passi a tu no t'ajudaran. Però ara hi ha més coses que la solidaritat entre nosaltres. Si un poble no fa la *koka* pot ser declarat còmplice dels lladres i caldrà aplicar el *dina* i pots acabar a la presó. A més l'organització és diferent. A Ambalavao, per exemple, cada nit hi ha 10 persones responsables de la seguretat. Si hi ha una *koka* han de despertar a la gent que dorm i començar la persecució. Després també caldrà reunir-se amb els responsables del *dina* i el president del *fokontany* per explicar què ha passat, per fer els informes i portar-ho al tribunal i aplicar el *dina* si cal. Són moltes coses.

En aquest mateix sentit s'expressa Ravaovavy (01/10/09) subratllant les dificultats per dur a terme el *kalôny* tal i com ho estipula l'Estat: "El *kalôny* és un problema, sobretot per la gent jove, els homes joves, perquè estem obligats a fer les rondes de vigilància cada dia, molt lluny, i això obliga a deixar el treball als camps o on sigui".

L'adhesió obligatòria al *kalôny* i a la *koka* comporta una disconformitat generalitzada i força habitual en els *fokontany* rurals respecte aquestes pràctiques de vigilància. En el quadern del *fokontany* de Iharanany Est, per exemple, consten diverses denúncies envers alguns membres que es neguen a dur-les a terme o bé mostren obertament la seva disconformitat. Així, el 29 juny del 2008 es fa constar que R.P., veí de Iharanany, no va acceptar fer el *kalôny* i que, per tant, el president del *fokontany* ha d'informar a la gendarmeria dels fets. D'altra banda, el 6 de juny del mateix any, R.J.D. va insultar alguns veïns que anaven a realitzar el *kalôny* i el president del *fokontany* ha d'informar també dels fets. Des de l'àmbit local dels *fokontany* es procura no haver de transmetre als organismes estatals els casos de desobediència envers les obligacions del *kalôny*, a vegades però hi ha casos com el de R.J.D. en els quals es mostren tan obertament que el president del *fokontany* podria ser denunciat per algun veí de no haver informat sobre el desacatament.

Essent així, resulta pertinent el que planteja el propi Narison (DAGT) respecte la pràctica del *kalôny* a les comunitats rurals i les reticències encara vigents: "La qüestió que ens hem de plantejar és si l'adhesió a aquestes pràctiques es pot percebre com una

obligació que ve de l'Estat o una imposició acceptada per la població, ja que de fet és una pràctica antiga per l'autodefensa camperola. Ells van inventar el *kalôny*, per defensar-se ells mateixos”.

El fet que encara es posin de manifest actuacions com les registrades en el quadern del *fokontany* de Iharanany Est mostra que les reticències envers la imposició del *kalôny* són vigents. Així mateix, d'acord amb Parfait<sup>391</sup> (26/10/09), l'emergència de la societat civil, camperola principalment, per procurar solucionar ells mateixos els propis problemes es deu precisament a que “els camperols no troben la seguretat que caldria esperar a nivell de la Comuna -com representant local de l'Estat- de cara als problemes que els afecten”. Parfait fa referència a la creació de ràdio Mampita<sup>392</sup>, una emissora de ràdio de l'Haute Matsiatra, per mitjà de la qual es difonen les *koka* per tal que aquestes arribin més ràpidament a un nombre major de persones. Aquesta iniciativa promoguda per la societat civil presenta més efectivitat que moltes de les propostes de l'Estat i la Regió.

En aquesta mateixa direcció tot seguit presentem dues alternatives de protecció local i vigilància de les comunitats rurals a la Regió de l'Haute Matsiatra destinades especialment a la prevenció dels robatoris de zebús. Es tracta de dues iniciatives locals basades en el costum jurídic, vigents i efectives en el marc de les comunitats on es duen a terme. Com ho apuntàvem al principi d'aquest capítol, d'una banda es tracta del Pacte de vigilància del *Firaisana Lovasoa* de Iharanany, un acord verbal entre clans que es fonamenta en el *fihavanana* entre els seus membres i el distanciament de les comunitats on tradicionalment s'ubiquen els lladres de zebús a la Regió. D'altra banda, del *tatao* i el *tsitsika*, estratègies de prevenció i protecció locals fonamentades en un jurament

---

<sup>391</sup>Parfait Randrianitovina és responsable de governabilitat del programa SAHA (finançat per la cooperació suïssa) que recolza organitzacions rurals de l'Imerina, Menabe i Betsileo. Les seves reflexions es varen recollir en el marc de la seva intervenció en una taula rodona organitzada pel Centre Culturel Malgache (CCM) el 26 d'octubre del 2009 en la qual vaig poder participar també com ponent.

<sup>392</sup>Radio Mampita (missatge) es va crear el 1998 amb el recolzament de la cooperació suïssa (Programa de recolzament a la comunicació, PACOM). Més de 200 associacions de camperols de la Regió en són membres. Les associacions de camperols poden esdevenir membres pagant una quota anual que consisteix en 6 quilos d'arròs o 10.000 *ariary*. Els membres opten al consell d'administració i participen com corresponsals de les comunitats membres, que disposen de bústies en les què es poden dipositar les opinions dels oients. Ràdio Mampita, que retransmet en el dialecte betsileo, ofereix també la possibilitat d'enviar missatges curts a familiars o amics així com difondre els robatoris de zebús, una de les facilitats més apreciades pels camperols. Aquest procediment ha ajudat a perseguir els lladres i els animals robats a la Regió i n'ha facilitat la seva troballa. Igualment, els programes giren entorn les qüestions relatives a la salut, la propietat de la terra o tècniques de cultiu i proveeixen la possibilitat de comunicació entre camperols de comunitats distants per tal d'intercanviar coneixements. A la web [radiomampita.wordpress.com](http://radiomampita.wordpress.com) es poden consultar les darreres activitats de la ràdio. Veure també a l'annex el fullletó informatiu.



d'inofensivitat i en la intervenció de forces sobrenaturals que han estat documentades en el districte de l'Isandra.

### 9.3.2. El Pacte de vigilància del *Firaisana Lovasoa de Iharanany*<sup>393</sup>

D'acord amb el que exposàvem en el capítol 6, el Pacte de vigilància forma part del conjunt de regles que conformen l'ordenament jurídic del *Firaisana Lovasoa*.

El Pacte de vigilància es crea l'any 2005 i s'adopta "com un pacte d'ajut entre els membres del *Firaisana Lovasoa* per prevenir els robatoris de zebús" (Jean Baptiste Razimbazafy, 31/07/09). Tal i com ho expressa Mahatradraibe Randriamanasoa, (12/08/09) "el fet que es tracti d'un pacte entre clans amics o amb vincles familiars, que es respecten i entre els quals perdura una forta relació basada en el *fihavanana*, dóna garanties que la gent complirà amb el pacte, respectarà el que es diu en el pacte i això els implicarà protecció i vigilància de veritat, de confiança"

Les regles del pacte fan referència principalment a la prevenció dels robatoris de zebús així com a les accions a emprendre en cas que el robatori ja s'hagi produït. Com veurem tot seguit, algunes de les regles del Pacte són pràcticament coincidents amb certes disposicions dels textos de llei estatals, especialment el *dina* regional. Aquesta coincidència obeeix a motius diversos: En primer lloc, tal i com ho hem exposat en el capítol anterior, el govern malgaix -en aquest cas el govern regional de l'Haute Matsiatra- manifesta la seva voluntat de tenir en compte les preocupacions locals. Essent així incorpora les pràctiques de les comunitats en les seves lleis per tal que aquestes es percebin com més properes per a la població, però al mateix temps tota pràctica o costum local ha de restar supeditat als principis jurídics estatals. D'aquesta manera, alguns aspectes que es prenen en consideració en el Pacte de vigilància poden veure's reflectits de manera molt similar en el text del *dina* regional, encara que sovint la presència de cada un d'aquests aspectes en una o altra regla obeeixi a motius diferenciats i s'organitzi de manera distinta.

En segon lloc, la coincidència sembla apuntar en la direcció oposada, és a dir, el Pacte afegeix algunes regles molt similars a les del *dina* regional. En aquest sentit, en alguns dels articles del Pacte es repeteixen aspectes que contempla el *dina* regional però que en cap cas formen part del costum jurídic local. Ens referim per exemple a disposicions relatives al registre de persones i esdeveniments o a aquells aspectes

---

<sup>393</sup> El Pacte de vigilància és oral i, per tant, les regles que es recullen tot seguit s'han recopilat a partir de les aportacions de varis membres del *Firaisana Lovasoa* en diverses converses dutes a terme l'any 2009.

observats en el *dina* regional l'incompliment dels quals implica multes pecuniàries de quantia elevada. En tot cas, aquestes disposicions s'han afegit posteriorment, donat que el Pacte de vigilància data de l'any 2005 i el *dina* regional de l'any 2007.

Regles del Pacte de vigilància del Firaisana Lovasoa de Iharanany.

1. Està prohibit fer cap tipus de pacte amb els *dahalo*.
2. Les noies no es poden casar amb un *dahalo* ni amb un familiar de *dahalo*.
3. Cal procurar diferenciar-se dels clans *dahalo* i no ajuntar-s'hi mai.

Aquests són els primers acords amb els què es comença el pacte. Es tracta dels principis fonamentals convinguts per tal d'eludir qualsevol situació que pugui aproximar *dahalo* a les comunitats membres del *Firaisana Lovasoa*. És per això que es prohibeix tot matrimoni amb clans relacionats amb *dahalo* o qualsevol tipus de pacte o aliança amb ells. En definitiva, no comprometre's amb els *dahalo*.

4. Cada poble ha de fer la vigilància durant la nit.

En el cas d'aquesta regla cal considerar que el costum jurídic local sempre ha tingut en compte el fet que durant la nit alguns membres de cada comunitat vetllin per la seguretat dels pobles. El *kalôny*, en el seu estat original, preveu aquesta vigilància. Tanmateix, en el *dina* regional, l'article 30 es refereix de manera quasi idèntica a la vigilància nocturna: *Capítol Segon, Apartat VII. Sobre la guarda dels zebús. Article 30: S'ha de seguir la pauta general del dina i del kalôny.*

5. Al matí cal escriure tot el que ha passat durant la nit en un quadern.

En aquest cas es tracta clarament de la incorporació al pacte local de regles que consten en el *dina* regional. Com mencionàvem anteriorment, les disposicions relatives als registres es consideren especialment importants donat el control estatal –de la Comuna i la Regió– que s'exerceix als *fokontany* per mitjà d'aquests registres, en els quals consten o haurien de constar tots els moviments operats en un *fokontany*, que cal presentar als organismes superiors competents una vegada al mes. La seva incorporació es pot interpretar com una obligació local que en cap cas pertany al costum jurídic local. Els articles coincidents o assimilats són els següents:

*Capítol Primer, Apartat I. Organització civil. Art. 3: Cada fokontany haurà de disposar dels següents documents: llibre de cens, llibre de desplaçaments dels habitants, llibre de visitants, llibre del comitè de seguretat, llibre on constin els lladres de zebús atrapats al fokontany, llibre de koka, llibre on constin els pobles que no volen col·laborar en la seguretat.*

*Cap. Segon, Ap. IV. Sobre l'informe de la ruta dels zebús robats. Art. 20:* Segons indica la llei 2001-004, les autoritats faran un informe de cada robatori i de la persecució. La responsabilitat de les informacions que constaran a l'informe és compartida entre el *fokontany*, la Comuna, el Districte, la Regió i el tribunal. L'informe es realitzarà dins les 48 hores posteriors als fets per a cada nivell. En cas contrari s'aplicarà la multa del *vonodina*<sup>394</sup>.

*Cap. Segon, Ap. VIII. Sobre l'aplicació de la koka. Art. 31:* Cada poble haurà de crear una organització entre els seus habitants per tal que es transmeti la *koka*. A cada poble hi haurà també un quadern on constaran els avisos de *koka* rebuts.

6. En cas de robatori de zebús, al matí cal seguir els rastres dels lladres.

Aquest article presenta certa similitud amb l'article 13 del *dina* regional que estableix el següent: *Cap. Segon, Ap. I. Sobre la persecució dels zebús robats i els lladres. Art. 13:* Quan es produeix un robatori de zebús, els homes entre 18 i 50 anys han de seguir les petjades dels animals (...). Ara bé, l'apreciació o el matís que procura "al matí" ens fa reflexionar sobre el fet que, en el pacte, l'article no es refereix a una *koka* sinó al seguiment del recorregut dels zebús robats per tal de poder retrobar-los. Essent així, començar la persecució al matí, encara que també es pugui començar a la nit, pren sentit en el context local per diferents motius: En primer lloc, perquè a la nit és més perillós dur a terme la persecució ja que els lladres generalment estan ben armats. Un enfrontament entre lladres i camperols, com hem vist anteriorment, pot concloure en una situació de forta violència que el camperol intenta evitar. En segon lloc, donades les dinàmiques habituals dels robatoris, en nombroses ocasions, encara que s'iniciï una *koka*, es tendeix a esperar al dia següent per planificar la cerca dels animals robats dialogant amb els pobles veïns per saber per on han escapat els lladres. Aquestes converses presten ajut al poble robat o li proveeixen informació sobre l'origen dels lladres, que fa que, segons quin sigui aquest origen, el poble desisteixi, bé per la llunyania bé per la perillositat, o al contrari, que es procuri "negociar" amb els lladres. Totes aquestes dinàmiques locals no es contemplen en el *dina* regional sinó que formen part dels procediments locals<sup>395</sup>.

---

<sup>394</sup> Les multes en relació als aspectes detallats en aquests articles són: 10.000 per al poble que no fa la *koka*, 100.000 *ariary* per al poble que no disposa de comitè de *koka* o que no vol realitzar-la, un zebú castrat per al *fokontany* que rep la *koka* i no fa la persecució, 100.000 *ariary* per al poble que arriba tard a la *koka* o a l'entrega de l'informe, 20.000 per al *fokontany* que no té llibre de *koka*.

<sup>395</sup> A la revista *Koka* (número 4, agost 2007), editada per l'Observatoire National pour l'Intégrité (ONI), s'il·lustra el que es deriva de l'article 6 del Pacte de vigilància quan es reflexiona sobre l'existència de diferents mecanismes de prevenció dels robatoris de zebús a la Regió de l'Haute Matsiatra, subratllant les

7. Si durant la nit cal fer una *koka*, la meitat del poble fa la persecució i l'altra resta al poble per vigilar.
8. En cas de *koka*, els nois joves es dividiran en dos: El primer grup farà la vigilància al poble i l'altre farà la persecució.

Ambdós articles fan referència a l'organització de la persecució en cas de robatori de zebús i presenten una certa similitud amb el que disposa l'article 13 del *dina* regional: *Cap. Segon, Ap. I. Sobre la persecució dels zebús robats i els lladres. Art. 13: (...) Davant una koka, els homes entre 18 i 50 anys es dividiran de la següent manera: La meitat es quedarà al poble per vigilar i l'altra meitat perseguirà als lladres.*

El *dina* regional selecciona el conjunt d'homes "vàlids" per assegurar la protecció del *fokontany* i la persecució dels lladres a partir d'un criteri d'edat, de 18 a 50 anys. L'article 7 del Pacte de vigilància manifesta de manera general que cal dur a terme una divisió de la població per tal d'assegurar la persecució així com la vigilància de les comunitats sense precisar la franja d'edat de la població que ho portarà a terme. Tot i així, a l'article 8 del pacte es precisa que seran els nois joves els qui duren a terme aquestes tasques. Segons indiquen les diverses informacions sobre les formes de vigilància locals basades en el costum, històricament aquells que de manera habitual s'han ocupat de les tasques de vigilància i de persecució en cas de robatori han estat els nois joves o els homes joves. D'altra banda, és possible que la franja d'edat proposada pel *dina* coincideixi pràcticament amb el grup d'edat que històricament s'ha ocupat d'aquestes funcions. En aquest cas, en els articles 7 i 8 conflueixen principis del costum jurídic local (article 8) amb agregacions coincidents amb els principis del *dina* regional (article 7).

9. Durant la persecució cal estar tots junts, el grup no es pot dividir.

---

dificultats de les comunitats per aplicar les disposicions de les lleis estatals i regionals i les alternatives que es cerquen fora de les propostes estatals, que no consideren indispensable operar de nit: "Classificada de zona vermella en termes de seguretat, els dispositius legals i il·legals per lluitar contra el robatori de zebús es posen en marxa a la Regió de l'Haute Matsiatra. Perseguint sistemàticament els *dahalo* després d'un atac, les comunitats retroben sovint les petjades dels zebús robats. Atrapant els *dahalo*, la comunitat hauria de passar al procediment administratiu i judicial denunciant els lladres i portant l'afer al tribunal. No obstant, per por de la venjança dels lladres, els propietaris dels animals robats escullen altres vies. Per algunes localitats, el *dina* constitueix la segona via, però encara són nombrosos aquells que no tenen confiança en l'eficàcia del *dina* i decideixen negociar amb els *dahalo*. El pacte amb els *dahalo* constitueix la tercera via que prenen les víctimes per poder recuperar els seus ramats evitant la venjança dels *dahalo*. Aquesta tercera via la facilita una tercera persona còmplice dels *dahalo* i en relació amb les víctimes i comprèn tres possibilitats: 1. Pagar als *dahalo* la quantitat de 150.000 *ariary* per zebú robat, 2. Facilitar un altre robatori aportant dades sobre els ramats a robar i els seus propietaris o encarregant-se de treure els *lozoka* (portes dels parcs de zebús) o 3. Canviar els zebús robats per altres zebús robats, és a dir, robar també. En els primers dos casos, la negociació ha de ser en benefici dels *dahalo*". Veure a annex el text original de la revista.

En aquest article s'apel·la al costum jurídic local a l'hora de desenvolupar la tasca de persecució dels animals robats i els lladres. Quan un poble inicia la persecució, els membres del grup perseguiran units als lladres, tot i no saber fins a quin indret, ja que els membres d'altres pobles que es trobin pel camí, sobretot a mesura que es van allunyant, es poden considerar o no aliats. Per tant, desmembrar el grup original podria fer tambalejar la seguretat dels membres del poble atacat que duen a terme la persecució. Essent així, aquest article del Pacte vetlla per a la seguretat dels membres del *Firaisana Lovasoa*.

En canvi, a l'article del *dina* regional referent a la persecució dels lladres s'estableix l'obligació de fer relleus: *Cap. Segon, Ap. IV. Sobre l'informe de la ruta dels zebús robats. Art. 21*: Durant la persecució dels lladres cal fer relleus entre els perseguïdors. El *dina* regional no precisa si aquests relleus cal fer-los entre els membres del primer grup, és a dir, del poble on s'ha comès el robatori, o si bé es duen a terme a mesura que els lladres van passant per diferents pobles i, per tant, es va produint la *koka* i es van afegint nous perseguïdors que ajuden al grup original. Sembla però que es posa de manifest l'interès estatal per aconseguir atrapar als lladres, essent més pràctic implantar la norma de procedir mitjançant relleus per tal que sigui més eficaç poder aconseguir l'objectiu pretès, el d'atrapar els lladres de zebús, sense tenir en compte la seguretat de la població que duu a terme aquestes tasques.

10. Si no es troben els zebús robats cal continuar fins que el propietari pren la decisió de fer retornar a la gent.

Segons s'estableix en el Pacte, la persecució es deté quan el propietari ho estima convenient. Al respecte, cal tenir en compte que la seva opinió es contrastarà amb la dels altres membres del *Firaisana*, que, amb el mateix desig que el propietari de retrobar els zebús robats, podran aconsellar com procedir si estimen convenient aturar la persecució o si creuen que poden posar en perill les seves vides o que no es poden atrapar els lladres. Com s'ha comentat per al cas de l'article 6 del Pacte de vigilància és molt possible que es busquin diferents vies en un moment posterior, que poden formar part de les opcions que proposa l'Estat o d'alternatives fora de l'àmbit estatal.

Per la seva banda, en el *dina* regional trobem una disposició que es refereix als mateixos termes que els d'aquest article del Pacte de vigilància, si bé en el cas del *dina* no s'atorga cap dret a l'opinió del propietari, sinó que és l'Estat qui ha decidit en quin moment cal aturar les persecucions: *Cap. Segon, Ap. II. Sobre la persecució dels zebús robats i els lladres. Art. 13*: (...) No es pot aturar la recerca fins que es troben els

animals o es perd la pista. En aquest article es prioritza clarament recuperar els animals, encara que això pugui implicar, al mateix temps, el retrobament amb els lladres de zebús. Així doncs, estem parlant d'objectius diferents i, sovint, antagònics.

11. Si es produeix un robatori de zebús tothom ha d'anar al *serangana* (plaça principal) per prendre la iniciativa de la *koka*.

El fet de trobar-se al *serangana* no tan sols es duu a terme en cas de robatori, sinó que es tracta del lloc habitual de reunió per als afers que afecten al conjunt del poble. En aquest article es manifesta la voluntat de reunir a tothom en el punt de trobada habitual per tal d'organitzar entre tots com procedir davant el robatori.

En el cas del *dina* regional trobem alguns articles que al·ludeixen al mateix moment, just abans d'iniciar la persecució, sense fer cap esment al *serangana*. En el *dina* regional es precisa només quines són les obligacions que cal complir per a les *koka*. Així, els següents articles precisen: *Cap. Segon, Ap II. Sobre la persecució dels zebús robats i els lladres. Art. 15*: Cada poble per on passi el grup de perseguïdors dels lladres està obligat a donar-los avituallament, *Cap. Segon, Ap II. Sobre la persecució dels zebús robats i els lladres. Art. 16*: Cada poble que rep l'avís de *koka* està obligat a acudir-hi immediatament per ajudar. A més, qui tingui armes les ha de portar.

En aquest article del pacte es subratlla que quan es produeix un avís de *koka* cal que tothom es reuneixi i prengui les decisions, entre les quals ja hi figuren el que destaca el *dina* regional: cercar l'avituallament necessari segons cada circumstància i les armes disponibles. En el Pacte de vigilància, el fet d'al·ludir al *serangana* implica reunir-se per prendre en consideració tots els aspectes a tenir en compte en cada cas de *koka*. En canvi, el *dina* regional dóna prioritat al compliment de totes les obligacions determinades per tal que la persecució sigui el més eficaç possible.

12. Per a la persecució cal el *tandroka*<sup>396</sup> o el bambú. També cal portar bastons i totes les armes disponibles.

En aquest article cal destacar que, malgrat s'enumerin aquests instruments per a les *koka*, sobretot els més joves no saben com utilitzar-los. Per tant, els avisos normalment es duen a terme mitjançant la pròpia veu encara que algunes persones puguin utilitzar els esmentats instruments. D'altra banda, si bé les armes de les que disposen habitualment les comunitats rurals malgaixes a penes poden ser considerades com a tals -ja que en la seva majoria són pedres, pals i bastons- a vegades s'empren

---

<sup>396</sup> Banyes de zebú amb les quals s'emeten un so per cridar la *koka*.

també armes blanques i, en alguns casos, armes de foc de poc calibre. No obstant, el poc armament disponible xoca de front amb les armes que disposen els lladres de zebús que perpetren els robatoris, actualment armes de foc de gran calibre, sobretot kalachnikovs.

El *dina* regional coincideix amb aquestes disposicions del pacte en relació a la necessitat d'armar-se per fer front als lladres però sense precisar-ne el tipus: *Cap. Segon, Ap II. Sobre la persecució dels zebús robats i els lladres. Art. 16*: Cada poble o *fokontany* que rep l'avís de *koka* està obligat a acudir-hi immediatament per ajudar. A més, qui tingui armes les ha de portar.

13. Cal reservar un *kapoaka* d'arròs per a la gent que fa la *koka*. També cal proveir-los de torxes per veure-hi durant la *koka*.

Les provisions a les què al·ludeix aquest article estan destinades als membres del *Firaisana Lovasoa* que hagin de realitzar una *koka*. Cada poble membre del *Firaisana* aporta una quantitat anual d'arròs perquè en cas de *koka* es pugui comptar amb unes existències mínimes destinades a tal efecte.

En el *dina* regional s'estableix l'obligació de proveir avituallament a aquelles persones que estan duent a terme una *koka*: *Cap. Segon, Ap II. Sobre la persecució dels zebús robats i els lladres. Art. 15*: Cada poble per on passi un grup de perseguïdors està obligat a donar-los avituallament, *Cap. Segon, Ap III. Sobre l'avís de zebús robats. Art. 18*: Els *fokontany* han de preparar un estoc de provisions per al poble perseguïdor que passa per les seves comunitats. A més, el *dina* també estableix que cada *fokontany* ha de disposar de diners per sufragar les despeses dels propis perseguïdors (*Cap. Segon, Ap III. Sobre l'avís de zebús robats. Art. 18*).

El fet que el *Firaisana* estableixi l'obligació de reservar arròs per als casos de robatori, tot i que aquest s'utilitzi en primera instància en cas de robatori en un dels pobles membre, afavoreix que els membres del *Firaisana* puguin respondre també a les obligacions del *fokontany* segons dicta el *dina* regional. En aquest cas, per l'aportació de cada poble d'una part del seu estoc per aprovisionar en cas de *koka*, tan pròpia com d'una altra comunitat que està de pas. De tota manera, el *fokontany* és el responsable de vetllar per l'avituallament dels perseguïdors d'altres pobles robats que passin pel seu territori. És per aquest motiu que en el Pacte de vigilància no s'especifica més que la reserva per als seus propis membres, encara que el seu ús es faci efectiu com es cregui convenient.

14. Seguir les regles per la vigilància del *kizo*.

La vigilància dels *kizo* és una pràctica que ha estat sempre present a les comunitats rurals malgaixes, per tant, aquest article s'inspira clarament en el costum jurídic local.

En el *dina* regional també s'inclouen articles referents a la vigilància i cura dels *kizo* com a estratègia per lluitar contra els robatoris de zebús: Cap. Segon, Ap I. Art.11: Amb l'objectiu de disminuir els robatoris de zebús cal reforçar la llei de la següent manera: Tenir un llibre de registre dels zebús, vetllar per tenir el *vala* o el *kizo* en bones condicions, vetllar per a la protecció de les persones i fixar el lloc de mercat de zebús, els camions i la seva vigilància, Cap. Segon, Ap III. Sobre l'avis de zebús robats. Art. 18: Deure del poble de delimitar el *kizo*. La població ho ha de transmetre al comitè del *dina*.

De tota manera, els articles del *dina* regional, com ja hem mencionat anteriorment, posen èmfasi en aquelles accions que facilitin la captura dels lladres de zebús. És per això, que el fet que calgui informar als responsables locals del *dina* sobre el condicionament del *kizo* obeeix també a la voluntat de controlar a la població per una millor efectivitat davant els robatoris de zebús, ja que, per la seva banda, les comunitats no tenen necessitat de comunicar a les autoritats competents l'organització de la vigilància dels *kizo*.

15. Preparar a la gent a aprendre a tancar els ruscs de mel, els peixos i les gallines en cas de robatori de zebús.

16. Formació setmanal per als joves del poble sobre autodefensa i estratègia.

Ambdues disposicions no troben cap símil a les regles del *dina* regional. Això significa que es tracta de costums locals propis sorgits de les necessitats locals concretes. En relació a l'article 15 del Pacte, donat que Iharanany és una zona de producció agrícola més que de tradició ramadera, es dóna prioritat a la protecció dels béns materials relacionats amb el cultiu o els petits animals. És per aquest motiu que s'ensenya als joves i als nens a tancar els ruscs, els espais amb peixos o l'aviram, molt present en aquestes comunitats com un complement de l'alimentació familiar. La premissa que resa aquest article és que com més ben protegits estan els béns més difícil és que siguin robats.

D'altra banda, en relació a l'article 16 del Pacte, cal destacar que algunes persones membres de les comunitats que conformen el *Firaisana Lovasoa* han estat militars durant una època de la seva vida i, per tant, aprofiten els seus coneixements per compartir-los amb altres membres i enfortir la seva defensa. En aquest sentit, aquests



membres preparen els joves en estratègies de vigilància dels entorns així com en les formes de defensa en cas d'un atac frontal, sempre considerant la desproporció armamentística respecte les bandes de *dahalo*. És important subratllar que, si bé apliquen certes estratègies d'origen militar també és cert que les pràctiques fonamentades en el costum tenen la seva rellevància. En aquest sentit, Daniel Randrianandrasana (03/09/09), un dels responsables d'aquestes activitats setmanals, argumenta: “estudiem l'estructura de la vall, de la muntanya. Els ensenyem a amagar-se i a distribuir-se i a conèixer les particularitats de Iharanany per saber com cal actuar”.

17. Vigilar a tota la gent que es desplaça d'un poble a un altre i conèixer els seus actes.

18. Controlar els documents i passaports de la gent.

Aquests darrers articles del Pacte de vigilància són clarament una ampliació del pacte local amb regles pròpies del *dina* regional: *Cap. Primer, Ap I Organització civil i camperola. Art. 3: Cada fokontany* haurà de disposar dels següents documents: llibre de cens, llibre de desplaçaments dels habitants, llibre de visitants, llibre del comitè de seguretat, llibre on constin els lladres de zebús atrapats en el *fokontany*, llibre de *koka*, llibre on constin els pobles que no volen col·laborar en la seguretat.

Que precisament siguin aquestes disposicions les que s'afegeixen en el Pacte no obeeix a una casualitat, sinó que es tracta d'obligacions controlades de manera més regular per la Comuna competent: El registre de desplaçaments dels membres de cada *fokontany* i el control dels documents acreditatius de cada persona. Sabedors de la importància d'acomplir aquestes regles, així com de les multes<sup>397</sup> que se'n deriven en cas d'incompliment, el pacte ho assumeix com a regles pròpies. No obstant, podem associar l'article 17 del Pacte amb el costum jurídic local ja que, com manifestàvem a l'apartat anterior, existeixen des de sempre sistemes de vigilància dels entorns de les comunitats.

---

<sup>397</sup> Sobre les multes: el *vonodina* estableix: No inscripció en el llibre del *fokontany*: 5.000 *ariary*; no inscripció en el cens del *fokontany*: 20.000 *ariary*; no tenir el llibre de família: 10.000 *ariary*; no tenir el passaport de zebús: 5.000 *ariary*; no inscriure els visitants que es tenen a casa: 100.000 *ariary*; no tenir el llibre de viatgers al *fokontany*: 100.000 *ariary*; no registrar en el llibre de seguretat interna: 20.000 *ariary*; no tenir el carnet d'identitat: 5.000 *ariary*; no tenir còpia del carnet d'identitat: 5.000 *ariary*; no tenir el carnet del *fokontany*: 5.000 *ariary*; no tenir el carnet de seguiment de la producció agrícola: 5.000 *ariary* per persona. Tal i com es pot observar, quantitats força superiors al poder adquisitiu de la població rural, així com del pressupost, a vegades inexistent, dels *fokontany* rurals. Essent així, l'obligació de comptar amb els documents requerits pel *dina* regional és ineludible per tal de no arruïnar-se.

### 9.3.3. El *tatao* i el *tsitsika* de l'Isandra<sup>398</sup>

Com hem descrit en aquest mateix capítol, els robatoris de zebús són un problema generalitzat per a les comunitats rurals malgaixes. La Regió de l'Haute Matsiatra no n'és una excepció i alguns dels seus districtes –per exemple l'Isandra- es veuen fortament afectats per aquests robatoris. El cas d'un *fokontany* del districte de l'Isandra ens servirà d'exemple d'aquesta problemàtica així com de les estratègies de prevenció sorgides de les pròpies comunitats i basades en el costum jurídic local.

Segons expliquen els seus propis membres, als anys 1990, en aquest *fokontany* d'uns 750 habitants, cada família podia tenir entre 5 i 10 zebús. En els darrers anys, a la zona on s'ubica el *fokontany*, s'han arribat a comptar fins a un total de 60 animals robats per setmana, entre gallines, porcs i zebús. Davant l'allau de robatoris, que a la zona han anat en augment els últims anys, els camperols “ho han intentat tot per solucionar el problema”. Un *ray aman-dreny* (13/08/09) explica que “es pateix molt aquí. Hi ha la justícia, els gendarmes, però aquests destrueixen encara més. Alguns són corruptes i ens roben. És per això que varem pensar que havíem de prendre responsabilitat nosaltres mateixos, i prenent-la els robatoris han millorat”.

Les nombroses circumstàncies adverses per a les comunitats pel que respecta als robatoris de zebús varen conduir, com expressa aquest *ray aman-dreny*, a prendre una decisió a nivell local que consistia en aplicar una estratègia de prevenció basada en el costum. L'objectiu principal era prendre la responsabilitat per tal de procurar disminuir els robatoris i retornar la seguretat en la mesura del possible.

L'octubre del 2007 tres pobles del *fokontany*, entre ells el cap de *fokontany*, varen dur a terme un ritual de *tsitsika*.

Com esmentàvem en el capítol 3, el *tsitsika* és una cerimònia ritual en la què es pronuncia un jurament col·lectiu, un procediment característic de la justícia vindicatòria. Els participants han de jurar que es comprometen a quelcom, per exemple a no robar. Durant la cerimònia s'invoquen els avantpassats per tal que participin del jurament i puguin castigar –sovint enviant les malediccions pronunciades en el jurament- a aquells que perjuren. La força d'aquest ritual consisteix en el compromís adquirit pels

---

<sup>398</sup> Les informacions que es descriuen en aquest apartat són fruit del treball de camp desenvolupat l'any 2009. El ritual de *tsitsika* va tenir lloc l'any 2007 i és a partir de les diverses converses amb membres de les tres comunitats que hi varen participar que podem reconstruir el relat. A més varem tenir l'oportunitat de participar en una posterior renovació del jurament duta a terme l'agost del 2009. Igualment, el n°7 de la revista *koka* va publicar un breu escrit sobre aquesta pràctica. Veure l'article a l'annex.

participants donat que el que s'ha acordat s'ha jurat davant els avantpassats. Per tant, l'important no és el càstig que es pot rebre sinó el perjuri.

Per tal de recordar el compromís del *tsitsika* és important erigir un *tatao*. Com ho manifestàvem en el capítol 6, el *tatao* és un monument commemoratiu dels avantpassats en el qual es duen a terme actes rituals com els juraments. Alhora, el *tatao* simbolitza la memòria col·lectiva dels rituals que s'han dut a terme.

El dia convingut cada membre o família dels tres pobles del *fokontany* va aportar una pedra per tal de construir el *tatao*. Aquest acte implica a cada família participant a responsabilitzar-se dels seus membres per tal de complir amb el compromís adquirit amb el grup. Cadascú es compromet a no robar però també a vigilar que cap dels seus familiars ho faci per respecte als altres membres i als avantpassats, perquè s'han compromès amb el *tatao*.

Aquest és el relat de Benoît (13/08/09) sobre el dia que es va celebrar el ritual de *tsitsika*:

El dia 14 d'octubre del 2007 varem fer la cerimònia del *tsitsika*. Varem convidar a tots els membres dels pobles del *fokontany*, tan dels diferents pobles participants com dels que van decidir no participar. A les nou del matí varem començar l'acolliment de la gent que venia per gaudir de l'acte i mentre tocàvem els instruments musicals la gent que havia de participar en el *tsitsika* aportava pedres que provenien del seu propi poble. En primer lloc es van fer les danses de tothom, de tots els pobles convocats, per mostrar que estàvem contents. Després, quan ja hi van haver totes les pedres reunides es va iniciar un *kabary* (discurs) que va dur a terme el president del *fokontany* i, seguidament, varem fer la presentació de tots els convidats. Després es va demanar la benedicció als avantpassats. Abans de començar el ritual pròpiament dit, algunes persones van anar a buscar aigua a una altra comunitat perquè la considerem sagrada. Varem prendre també diferents elements per poder efectuar el ritual: un braçilet per simbolitzar els diners, plantes medicinals que s'utilitzen per fer bruixeria, ossos d'animals i armes, per dir que tot allò no s'utilitzaria més a partir d'aquell moment. Varem demanar perdó pels nostres actes anteriors a la pedra ancestral, als avantpassats, que es troba situada al costat on varem col·locar el *tatao*.

Amb aquest acte ens varem reconciliar amb els avantpassats pels robatoris que havíem comès anteriorment. Tot seguit varem fer una segona pregària al *tatao* per demanar perdó. Després, els *ray aman-dreny* que oficiaven la cerimònia van matar un pollastre<sup>399</sup> i tots vam repetir a l'uníson: “Tothom qui robarà morirà com aquest pollastre”. Varem col·locar la sang del pollastre, el seu cap i una mica de rom al costat del *tatao*. Ho varem barrejar amb l'aigua sagrada i varem dir tots plegats: “Qui prengui aquest beuratge no robarà”. Les persones importants<sup>400</sup> de les comunitats van dipositar els seus bastons a l'aigua i van pregar perquè no es cometin més robatoris als nostres pobles. Seguidament varem col·locar-nos fent una filera tots els que ens anàvem a comprometre amb el *tatao* i varem beure, un per un, la barreja d'aigua amb la sang del pollastre mentre calia que pronunciéssim les següents paraules abans de prendre el beuratge: “Si robo acabaré com el pollastre”. Cada persona va beure un glop de la barreja i, a més, va menjar una petita porció del pollastre. Després varem tirar una part de la barreja al riu per tal que afectés a tothom, també als que no havien pres part en l'acte<sup>401</sup>. Per acabar el ritual i reafirmar l'adhesió de tots al compromís de no robar varem dir conjuntament: “Que les armes siguin per caçar o per protegir, però no per robar”. La celebració es va donar per acabada cap a les quatre de la tarda quan varem menjar plegats per celebrar l'acord que havíem fet.

Com dèiem, el *tatao* recorda el compromís adquirit. És per això que en les ocasions en les què s'hi duu a terme un *kabary* d'agraïment per algun altre motiu que reuneix a tot el poble, s'aprofita per recordar el jurament que s'hi ha dut a terme i agrair als avantpassats el seu suport. Seguidament veiem el *kabary* que es va pronunciar

---

<sup>399</sup> Cal fer notar el fet que el pollastre és un element central de les ordalies com ho hem anat veient en capítols anteriors.

<sup>400</sup> Es refereix als *ray aman-dreny* de cada comunitat.

<sup>401</sup> Algunes persones d'altres pobles del *fokontany* no estaven d'acord en que es portés a terme el ritual perquè segons afirmen “se senten cristians i ho consideren una heretgia”. Pels cristians, aquest ritual no és un sagrament perquè és propi de la religió animista que no la consideren vàlida. Tanmateix, en acabar el ritual es va llançar una part del beuratge al riu per tal de fer extensiva la possible maledicció a tot aquell que robés. Les discrepàncies entre dret i religió es veuen il·lustrades en aquest exemple.

davant el *tatao* el 13 d'agost del 2009 en motiu d'una malaltia guarida, durant el qual es va recordar el compromís de no robar<sup>402</sup>:

Oh *Zanahary*, oh ancestres! Nosaltres us volem veure, del nord, sud, oest i est, per tot el que ens heu donat. Us cridem avui ja que teniu la força, ens guieu també les mans que prenen, els peus que caminen, els ulls que miren, ens heu donat tot això. Vosaltres sou aquí, els avantpassats, venerem aquest indret sagrat i tot el que el concerneix. Nosaltres us cridem i us demanem aquesta pregària, us demanem la benedicció, que volem apassionadament per a les generacions futures, per aquest *fokontany*. Nosaltres estem tots units aquí avui, orgullosos d'agrair-vos de tenir aquest indret on hem pogut fer aquest altar de pedra.

I si hom parla dels nostres sofriments i dolors, hom realment sofreix però no hi havia medicament, però el medicament que hem utilitzat ha estat el *fitiavana* (l'amor). Jo sóc ara aquí per dir, per informar, i si hi ha coses a dir jo ho faré. Però tothom mor un dia, és per això que ho fem, per a la generació futura, perquè puguin veure què ha passat realment aquí. Aquesta és una història viva d'aquest poble. *Zanahary*, perdona'ns d'haver-te cridat, fins i tot si hom no és perfecte per tu. Nosaltres honrem aquesta terra i si responeu a la nostra pregària, beneïu el nostre poble. Hem instaurat aquesta obligació per honrar-vos i sabem també que els avantpassats no moren mai i és per això que estem preparats a afrontar tota eventualitat. Hi ha hagut casaments, sigui avui, demà o demà passat, hi ha molts infants que han nascut aquí, llavors beneïx aquests infants i aquells que vindran, ja que no hem fet aquest altar per res.

Per aquells que volen cercar diners aquí, aneu-vos-en ! Aneu a un altre lloc, sinó fareu sacrilegi vers aquest lloc. Gràcies *Zanahary*, us demanem la salut, la prosperitat i la pau. Aquesta és la demanda de tots nosaltres, estem contents de tenir-vos i nosaltres estem entre nosaltres, no ens negueu massa ja que sou el nostre suport. Llavors, gràcies! Per aquell que no respecti aquest lloc, elimina-li els seus descendents d'aquesta terra”.

---

<sup>402</sup> El discurs que reproduïm a continuació el varem enregistrar personalment en poder participar de l'acte esmentat.

El *kabary* que es duu a terme el 13 d'agost del 2009 davant el *tatao* es divideix en tres parts diferenciades: La primera fa referència a l'agraïment als avantpassats per demanar la seva benedicció i agrair-los tot allò que ja els hi ha donat. La segona part explica el guariment d'un membre gràcies al *fitiavana* (amor) de la família i els conveïns. Igualment, es recorda que el *tatao* és el símbol material on tots els membres que han acomplert amb el ritual es reuneixen per agrair als avantpassats tot allò de bo que els ha sobrevingut. Finalment, a la tercera part es formula una imprecació dirigida a aquells que no respectin el lloc o facin mals actes, als quals se'ls maleeix la descendència.

Segons indiquen alguns membres dels tres pobles que varen realitzar el ritual de *tsitsika*, a partir de l'any 2007 el nombre de zebús va poder incrementar i, actualment, cada família en posseeix dos o tres.

Per a la població, l'eficàcia del ritual de *tsitsika* i del *tatao* radica en la proximitat que aquests ofereixen. La gent que va realitzar aquesta cerimònia “pertanyen al lloc i coneixen bé què hi passa” i el *tatao* demana la responsabilitat de les famílies del poble. El *tatao* els dóna confiança precisament perquè és propi i simbolitza el record del compromís comú per ensenyar a la gent a no robar, per saber qui entra i qui surt de la comunitat, és un reglament intern. A més, l'objectiu principal que va promoure el ritual de *tsitsika* i el fet d'erigir el *tatao* no era castigar sinó eradicar els robatoris. Per això necessitaven alguna cosa més que els permetés legitimar les regles en relació als robatoris de zebús. Els membres dels tres pobles participants afirmen que “ara no passarà res, la gent no robarà i, per tant, no els haurem de castigar”.

La part ritual i de pertinença al grup es revelen imprescindibles per a la legitimació de les regles ja que és el ritual i la seva representació de la part sagrada i ancestral del grup el que legitima les regles adoptades i, sobretot, la voluntat de tots els membres per voler aplicar-les.

Un fet que va ocórrer pocs dies després d'efectuar el ritual mostra l'eficàcia del *tsitsika* en termes de jurament davant els avantpassats. Segons explica Rakoto (13/08/09) “uns dies després d'haver fet el *tsitsika* varem trobar un mort al costat del *tatao*. No era del *fokontany*. El cos va restar allí durant 15 dies fins que la població va gosar retirar-lo ja que es va estendre el rumor que el difunt era un lladre que havia estat castigat pels nostres avantpassats”. El que és important de ressaltar sobre aquest fet és l'eficàcia real que va mostrar el *tsitsika* davant el conjunt de la població per fer front als robatoris, el rol que va jugar el poder sobrenatural del mateix *tsitsika* i el record de la

importància de no faltar al jurament. De la mateixa manera, el *tsitsika* es converteix també en un mitjà dissuasori per als lladres de zebús que no pertanyen a les comunitats implicades gràcies a la seva força sobrenatural, la qual pot crear un clima de temor que resulti més efectiu que altres alternatives de vigilància, ja siguin estatals o locals. Essent així, cal subratllar la importància dels avantpassats en l'efectivitat d'aquests rituals en relació als robatoris de zebús.

En aquest darrer capítol hem tractat el procediment de resolució per al cas concret de conflictes derivats de robatoris de zebús i per delictes de sang. A la darrera secció ens hem centrat en les estratègies de vigilància, una pràctica que es troba estretament vinculada amb els robatoris de zebús.

## 10. RECAPITULACIÓ I REFLEXIONS FINALS

D'acord amb el que manifestàvem en el primer capítol, en aquesta tesi ens hem proposat analitzar els diferents procediments jurídics que s'apliquen a les comunitats rurals de Madagascar per a la resolució de conflictes a l'àmbit local.

Prèviament a desenvolupar el nostre l'anàlisi final, voldríem dur a terme una breu recapitulació dels aspectes més rellevants que la componen a partir del que s'ha presentat en els diferents capítols que la conformen.

La tesi s'ha articulada en capítols d'importància desigual. La raó és que alguns d'ells s'han elaborat amb la intenció d'oferir al lector un context prou complet en el qual situar els casos etnogràfics i facilitar la comprensió de la seva anàlisi. És el cas dels capítols 2 i 3, on s'exposen els aspectes socials i jurídics que caracteritzen les comunitats rurals malgaixes, en particular les *betsileo*.

En el capítol 2, *Els betsileo: Història social i jurídica*, hem destacat la importància del món sobrenatural, el culte als avantpassats per mitjà del ritual, els *fady* (tabús) i els *fomba* (costums) ancestrals com a regles d'obligada obediència. També hem subratllat la diferència entre la figura de l'autoritat tradicional i l'autoritat administrativa moderna. D'altra banda hem introduït el *fihavanana* com llei i procediment en la resolució de conflictes segons el costum jurídic encarnant el propi ritual de reconciliació. Finalment, hem presentat el fenomen dels robatoris de zebús partint d'una perspectiva històrica que revisa la seva evolució.

En el capítol 3, *Formes de justícia en el betsileo*, hem exposat l'evolució del dret *betsileo* identificant 5 moments històrics: 1/Fins el segle XVI on preval el càstig sobrenatural amb una palatina introducció de multes materials, 2/Segles XVII-XVIII en els què es sumen les lleis reials codificades i predomina l'ordalia com a mitjà de prova, 3/La colonització merina (1815-1896) que dóna lloc a una situació de pluralisme jurídic, 4/La colonització francesa (1896-1960) que interpreta els drets locals com un objectiu polític a supeditar i 5/L'etapa postcolonial (1960-avui) en la qual el dret estatal pren el costum malgaix de manera homogènia atorgant-li un lloc variable que oscil·la entre la plena acceptació i la negació absoluta. Hem dedicat la darrera secció d'aquest capítol al *tafotona*, monument de protecció que conté simbòlicament les lleis dels avantpassats, el qual s'ha analitzat a partir de les regles dels *tafotona* de Iharanany.



El capítol 4, *El dina: Llei local, apropiació nacional*, és un dels capítols centrals de la tesi. En ell hem posat de manifest la història del *dina* a Madagascar així com la del binomi *dina*-Estat. Els aspectes més rellevants que cal recordar aquí fan referència a, en primer lloc, els elements sobrenaturals manifestos en els rituals d'adopció que consagren els *dina* i imprimeixen una responsabilitat col·lectiva en els membres que l'adopten. Aquests rituals, indispensables en els primers *dina*, desapareixen o es minimitzen en els *dina* més moderns, en particular aquells creats per l'Estat. En segon lloc, a la varietat tipològica de *dina* identificada segons les seves peculiaritats. Hem dut a terme una classificació exhaustiva de *dina* de diverses èpoques, els quals s'han identificat a categories diverses. En tercer lloc, la seva posició respecte el poder estatal, que l'hem analitzat revisant la consideració que n'ha fet el propi poder estàtic. Així, les monarquies precoloniales l'han pres com una forma de dirigir els seus súbdits i el poder colonial francès elimina tota manifestació de ritual dins l'oficialitat i n'exerceix un control minuciós. L'època postcolonial es caracteritza per l'apropriació estatal del *dina* com a instrument jurídic propi. La proliferació de *dina* estatals es succeeix des de principis dels anys 1970 creant *dina* desproveïts de ritual l'objectiu dels quals és evitar una superposició de drets que desemboqui en l'existència d'un poder paral·lel a l'Estat. A partir dels anys 1980, molts dels *dina* estatals s'elaboren especialment per afrontar els robatoris de zebús, propòsit que segueix fins l'actualitat. L'Estat malgaix promulga la llei 2001-004 relativa al model de *dina* acceptat i legalitzat, fet que comporta la ratificació dels *dina* com a *dina* oficials –norma de l'Estat- per evitar un poder paral·lel. Tanmateix, el conflicte de competències entre múltiples *dina* oficials per a un mateix territori i l'existència simultània de *dina* locals –il·legals- com un pal·liatiu a la incapacitat real dels *dina* oficials condueix a una situació de confusió a les comunitats rurals que l'Estat procura eliminar amb la creació dels *dina* regionals. Aquests tenen com objectiu prioritari lluitar contra els robatoris de zebús, sent la primera llei a aplicar en els *fokontany* d'una mateixa Regió.

La conseqüència directa és l'existència paral·lela, en un mateix territori, de *dina* estatals i *dina* locals que tenen el mateix objectiu.

El capítol 5, *El fokontany de Iharanany Est*, marca l'entrada al context etnogràfic, si bé en els capítols previs s'han aportat també dades etnogràfiques que permeten recolzar les nostres reflexions. En aquest capítol presentem el *fokontany* de Iharanany Est descrivint la seva funció administrativa com a institució de l'Estat

malgaix així com la seva tradició consuetudinària, que es posa de manifest en les relacions entre els clans que hi viuen i en l'aplicació dels seus costums.

Ja dins el *fokontany*, en el capítol 6 *El Firaisana Lovasoa: Costum, compromís i cohesió social*, hem fixat la nostra atenció en el *Firaisana Lovasoa*, una agrupació de membres d'alguns dels pobles del *fokontany* de Iharanany Est amb una organització interna que s'assimila a la de les confraries (Alavedra, 2006) i les cooperatives (Worsley, 1971). Sorgit com una iniciativa local d'organització social i econòmica, el *Firaisana Lovasoa* no es confronta amb l'organització estatal del *fokontany* si bé en alguns aspectes del seu funcionament podem apreciar certa resistència a les formes organitzatives estatals. A banda de protegir els interessos comuns dels seus membres i vetllar per a la continuïtat del grup (Alliot, 1985), el *Firaisana Lovasoa* regula els conflictes dels seus membres per mitjà del costum jurídic local, exercint el dret atorgat per la Comuna de Talata Ampano de poder regular aquests conflictes sempre i quan no s'entri en contradicció amb les lleis estatals.

En aquest capítol, també hem descrit alguns valors ètics i polítics rellevants per a les comunitats malgaixes que fan referència particularment a la unitat i el vincle per tal d'aportar un context, pensem oportú, a l'anàlisi dels procediments jurídics dels casos etnogràfics que s'analitzen en els capítols següents.

En els capítols 7, 8 i 9 hem desenvolupat la resolució de conflictes a l'àmbit local del *fokontany* de Iharanany Est prestant en cada un d'ells una atenció particular a aspectes concrets. En el capítol 7 analitzem la resolució de conflictes en el *Firaisana Lovasoa* segons el costum jurídic local emprant procediments propis de la justícia vindicatòria. En el capítol 8 estudiem la resolució de conflictes en el *fokontany* de Iharanany Est considerant les disposicions del *dina* regional de l'Haute Matsiatra. I en el capítol 9 analitzem la resolució de dos tipus de conflicte específics: els robatoris de zebús i els delictes de sang.

Del capítol 7, *Resolució de conflictes en el Firaisana Lovasoa*, volem recordar que: En primer lloc hem dividit en tres categories els conflictes que jutja el *Firaisana*: Petits furts, disputes entre membres i litigis territorials. En segon lloc hem considerat tres aspectes fonamentals en relació als conflictes que jutja: Els principis jurídics del procediment, el tipus de conflicte i les limitacions a l'hora de jutjar-los segons estableixen les lleis estatals. El procediment de resolució emprat en el *Firaisana Lovasoa* es fonamenta en el costum jurídic local i la justícia vindicatòria. Això significa que la seva finalitat última és la reconciliació de les parts en disputa i la restitució del

*fihavanana*. És a dir, s'aplica un dret composicional ja que hi ha un jutge, el *ray aman-dreny*, que dirigeix el procediment i dicta la sentència. D'altra banda, presenta una part de solidaritat comuna amb les manifestacions verbals del perdó i la reconciliació. Es tracta, doncs, d'un procés de clara tradició vindicària però que a l'actualitat s'ha individualitzat bastant, per això es podria parlar de justícia restaurativa.

El capítol 8, *El dina regional i la resolució de conflictes en el fokontany de Iharanany Est*, ha versat sobre la resolució de conflictes en el *fokontany*, el qual jutja els casos per mitjà de procediments diversos segons la seva natura. Hem establert tres categories al respecte: Conflictes menors que es regulen per mitjà de la mediació, conflictes inclosos en els 11 temes que són competència del *dina* regional pels quals s'apliquen les regles del *dina* i el *vonodina* i crims o infraccions greus (robatoris de zebús i assassinat) en els que el *fokontany* procedeix segons disposa el *dina* regional ja que ha de jutjar-los un tribunal estatal.

Els procediments de resolució aplicats en el *fokontany* prenen aspectes tan de la justícia estatal com del costum jurídic, conjuminant-los o no, donant lloc al conflicte, l'articulació o el solapament d'ambdues jurisdiccions segons cada cas. Igualment els casos regulats en el *fokontany* poden ser considerats legals o no segons el procediment que s'hagi aplicat en cada cas. Malgrat la il·legalitat que comporta l'aplicació d'alguns procediments en el marc del *fokontany*, aquests s'apliquen en algunes resolucions reproduint "un estira i arronsa" entre l'Estat i les comunitats per aplicar el tipus de resolució de conflictes que els és més apropiada segons els principis jurídics en els que es fonamenta cadascun.

En el capítol 9, *Regulació de delictes de sang i robatoris de zebús en els fokontany*, hem tractat els conflictes que formen part dels 11 temes del *dina* regional i es consideren infraccions greus o crims: els robatoris de zebús i els delictes de sang.

Les disposicions del *dina* respecte aquests conflictes estableixen que en el marc dels *fokontany* cal aplicar el text del *dina* junt amb els *vonodina* corresponents. Les regles del *dina* en relació a aquests casos prohibeixen la seva regulació a l'àmbit local i l'aplicació de tot procediment de reconciliació. Per al cas dels delictes de sang, les tasques del *fokontany* es redueixen al lliurament de l'inculpat i la redacció d'un informe. El cas dels delictes de sang constitueix una excepció essent, en la majoria de casos, els que es deriven a la justícia estatal en primera instància. No obstant, això no eximeix un judici paral·lel aplicant els principis del costum jurídic local.

Per als robatoris de zebús, les disposicions del *dina* fan referència principalment a l'avís dels robatoris i les tasques de persecució així com a la redacció dels informes pertinents. Malgrat l'existència del *dina* regional, les comunitats apliquen en els *fokontany* -i fora d'ells- regulacions que es fonamenten en el costum jurídic, unilateralment o simultàniament amb el procediment estatal. Els robatoris entre membres d'un mateix *fokontany* es procuren resoldre aplicant un procediment de conciliació, que no és aplicable en cas de robatoris perpetrats per gent de fora el *fokontany* ja que el recurs al costum es considera inviable en aquests casos.

Davant les múltiples prohibicions i restriccions de les regles estatals respecte la regulació dels robatoris de zebús a l'àmbit local dels *fokontany*, les comunitats prioritzen mètodes de prevenció inspirats en el costum propi, tot i que aquests mètodes es superposen amb els proposats per l'Estat ja que són molt similars entre ells.

Reprenent el que apuntàvem al principi d'aquesta recapitulació final, l'objectiu principal de la tesi ha estat dur a terme una revisió dels diferents procediments de resolució de conflictes que s'apliquen a l'àmbit local de les comunitats rurals amb el propòsit de reflexionar sobre el dret processal malgaix, prenent el *dina* com a objecte d'estudi central.

A Madagascar, el dret processal es presenta força complex, tan l'estatal com el local, com les interrelacions entre ambdós: l'estatal amb el local i el local amb l'estatal. Aquesta complexitat s'explica a partir dels conflictes de legitimitat que apareixen quan la legitimitat que es fa de cada un d'aquests drets es considera injusta o no és avantatjosa per a una de les parts: Estat o comunitats.

De la mà del *dina*, que hem estudiat en diferents períodes prestant una atenció particular a l'etapa postcolonial més recent, hem volgut analitzar els conflictes de legitimitat que tenen lloc entre els diferents drets i procediments que s'identifiquen, s'articulen i entren en conflicte en el marc local de les comunitats rurals malgaixes.

Hem fixat la nostra atenció en la casuística obtinguda en el *fokontany* de Iharanany Est, a la Regió de l'Haute Matsiatra, on convergeixen dos *dina* amb cultures jurídiques ben distintes: el *dina* regional de l'Haute Matsiatra i el *dina* del *Firaisana Lovasoa*.

En el primer capítol –la introducció– ens plantejàvem la tercera hipòtesi de la tesi al·ludint a l'apropiació estatal dels *dina* com un pretext per controlar les estructures de poder locals i per legitimar-se políticament. Ens referíem als usos polítics del costum,

que permeten il·lustrar bona part del conflicte de legitimitat entre les diferents jurisdiccions al què ens estem referint.

Els conflictes de legitimitat s'han posat de manifest especialment en els casos etnogràfics que hem analitzat al llarg de la tesi. En els procediments de resolució aplicats s'han identificat diferents naturaleses jurisdiccionals donat que es fonamenten en cultures jurídiques distintes.

D'acord amb el que formulàvem a la primera hipòtesi sobre l'articulació de cultures jurídiques diverses, hem observat que la pràctica jurídica de les comunitats rurals malgaixes reinterpreta aspectes tan del dret civil i penal estatal com del costum jurídic local.

En el *fokontany* de Iharanany Est, l'aplicació del *dina* regional i el *dina* del *Firaisana Lovasoa* i els seus procediments de resolució de conflictes ens ha fet reflexionar sobre aquesta reinterpretació local del dret processal i identificar noves formes jurídiques que s'adapten als nous contextos donant lloc a un cert pluralisme jurídic que és, però, conflictiu.

D'altra banda, tal i com ho hem indicat a la segona hipòtesi que hem plantejat, aquesta situació ens ha portat a considerar l'aspecte social del dret, fent-nos parar una atenció particular a la percepció del dret estàtic com una imposició a raó del seu desarrelament de la societat, així com a la manca de confiança de les comunitats respecte el poder públic de l'Estat en determinar que aquest no els garanteix la justícia.

#### Dret processal malgaix

Respecte el dret processal malgaix, prenent l'exemple etnogràfic del *fokontany* de Iharanany Est, veiem com el procediment del *dina* regional es concreta en l'aplicació de les regles del *dina* i el *vonodina* i de les regles estatals en cas que així convingui. Això significa que s'apliquen les regles generals corresponents a cada conflicte tipificat en el text com un conflicte que forma part dels 11 temes del *dina* regional.

Essent així, per exemple, en el cas dels robatoris, l'Estat no distingeix els diferents tipus de robatori –el nombre d'animals robat o el tipus d'animal- ni les particularitats de cada cas concret. L'Estat únicament pren en consideració si hi ha hagut o no violència o si ha mort algú en el decurs del robatori en qüestió. I així es fa constar en el text del *dina* regional.

D'altra banda, per a les infraccions considerades menors, el procediment serà el propi de l'arbitratge o la mediació, com ho hem explicat en el capítol 8. Pels crims –que

no es permeten jutjar a l'àmbit local- el tribunal estatal aplicarà les disposicions corresponents del Codi Penal.

Per la seva part, en el costum jurídic la jurisprudència es crea a partir de la casuística. El procediment propi del costum jurídic pren en consideració cada cas, tot i que hi hagi una pauta general en la qual s'inclouen les variacions pertinents segons el tipus de conflicte i les necessitats específiques de cada cas. Essent així, quan s'aplica, per exemple, el *dina* del *Firaisana Lovasoa*, el procediment pren en consideració l'aspecte vindicatori i la seva finalitat principal és la reconciliació de les parts en conflicte.

En cas de petits furts o disputes, la demanda i l'acceptació del perdó (*fifonana* i *fifamelana*) són els aspectes fonamentals a considerar, seguits del *tandra* que compensa a la part ofesa. Per als litigis territorials, una de les parts principals del procediment és l'explicació de la història de les terres en disputa, seguida de la reconciliació que, en aquests cas, no inclou el *tandra*. Es tracta, doncs, d'un procediment composicional ja que conserva la figura del jutge (*ray aman-dreny*) com apuntàvem abans. No obstant, com ho dèiem anteriorment, el fet que sigui composicional queda molt clar en el cas del perdó però en la compensació material està més dissipat.

Pel que fa als crims, especialment els robatoris de zebús, malgrat la il·legalitat del procediment, cada cas es tractarà de manera particular -sempre i quan sigui entre membres d'un mateix *fokontany*- procurant conèixer les raons que han portat a cometre els fets.

Els aspectes que considerem més destacables del dret processal malgaix fonamentat en el costum fan referència al ritual, que és una de les característiques principals d'aquest tipus de procediment, així com al fet que en l'intercanvi de conclusions durant el procediment sigui necessari que una de les parts es rebaixi i accepti haver comès la falta fent veure que ja no hi ha remordiment, que s'ha restablert el *fihavanana* per tal de preservar les relacions socials i l'harmonia del grup.

Quan en el dret processal malgaix concorren procediments propis del dret civil i penal estatal i del costum jurídic cal tenir en compte el nivell on té lloc aquesta confluència.

En els *fokontany*, el procediment de resolució pren alguns aspectes del costum jurídic local i pot proposar solucions molt similars, especialment per als conflictes considerats menors, tot i que l'acte es dugui a terme en una institució estatal.

Quan un conflicte no s'ha pogut resoldre a l'àmbit local del *fokontany* i arriba al tribunal estatal, el jutge no està obligat a aplicar el costum. Tot i que pugui existir un precedent en el *fokontany* que s'hagi jutjat en un tribunal estatal tenint en compte el costum, cada jutge actuarà segons la seva convicció i prendrà o no en consideració el costum local a l'hora de jutjar el cas.

En els litigis territorials, pels quals molts dels costums aplicats no estan escrits, els procediments locals prenen els “petits papiers” i la història dels ocupants que explica de qui ve la terra com a proves o indicis per tal de resoldre el conflicte. El jutge del tribunal estatal que es confronta amb un litigi territorial en el qual, a l'àmbit local, s'han aplicat aquests procediments podrà tenir-los o no en compte en el moment del judici. La prescripció adquisitiva o usucapió il·lustra aquest procedir. Segons la llei, un terreny inscrit al registre que no ha estat utilitzat pel seu propietari pot ser ocupat per altres persones si demostren uns anys d'estada en el terreny. No obstant, si anteriorment hi ha hagut un contracte de parceria o lloguer no hi pot haver mai prescripció adquisitiva. Tot i així, a vegades, el jutge no té en compte aquesta norma i accepta la regla adquisitiva, tot i que hagi existit un contracte previ, perquè considera que segons el costum un terreny s'ha d'explotar ja que es tracta de terres llegades pels avantpassats. És a dir, que té en compte el costum del lloc encara que no es correspongui amb la llei. Durant el procediment en el tribunal estatal, el que es pren en consideració és el valor com a prova de la història de les ocupacions, un valor sotmès al lliure arbitri del jutge, que és qui ha d'aprovar la validesa de la prova.

En el cas dels robatoris de zebús, el jutge del tribunal estatal pot tenir en compte les peculiaritats del robatori, malgrat que no sigui un precepte de la llei. Per exemple, el jutge pot diferenciar entre un robatori en el què s'ha fet sortir la gent de les cases o un robatori sense presència dels membres de la comunitat afectada: En el primer cas implicaria que el robatori en qüestió s'ha pogut produir amb violència o intimidació o acompanyat d'altres delictes i en el segon cas que només s'ha comès el robatori de zebús. A partir d'aquestes dades, el jutge determinarà que el robatori s'ha dut a terme d'una manera concreta i ho considerarà a l'hora de dictar sentència. Per bé que no es tracti d'una pràctica habitual en els tribunals estatals, algunes vegades així succeeix.

### *Conflictes de legitimitat entre procediments diversos*

La concepció de la justícia i les voluntats de l'Estat i les comunitats difereixen notablement i, sovint, es troben oposades, tan en els discursos com en les pràctiques, fet

que trasllueix particularment en els procediments de resolució de conflictes a l'àmbit local dels *fokontany*. Essent així, els conflictes de legitimitat es posen de manifest en les pràctiques de dret locals, les quals integren aspectes i formes d'una i altra justícia.

Per a l'Estat, la legitimitat és imprescindible ja que li permet assumir la responsabilitat que li correspon, especialment en termes de seguretat. L'Estat s'ha fet càrrec de les mancances de la seva administració i de la tendència de les comunitats a festejar el *dina*, el qual els permet solucionar els seus problemes amb lleis pròpies. D'aquí sorgeix la seva darrera iniciativa: la creació del *dina* regional, en l'intent de posar tots els *dina* conforme la llei.

El *dina* regional pretén ser un mitjà dissuasori de certs actes que preocupen a l'Estat, particularment els robatoris de zebús, així com un recurs per mostrar la seva severitat en els casos més greus, com els crims, per mitjà de penes exemplars. Tanmateix, a la practica, en molts casos fa la vista grossa per tal d'assolir la legitimitat desitjada. Per exemple, en algunes regions –sobretot del sud est- alguns *dina* locals utilitzen proves ordàliques i els caps de districte encara hi donen el seu acord.

Per la seva part, les comunitats accepten les regles si els responsables estatals hi són presents, però en la seva absència, en general, retornen a les pràctiques jurídiques pròpies -tenint-ne o no coneixement l'administració- ja que els *fokontany* no arriben a estar realment controlats per l'Estat que, al seu torn, és conscient de la seva feblesa.

No volent fer-se malveure o, com dèiem, aspirant a ser percebut legítimament així com per evitar possibles revoltes o l'existència d'un dret paral·lel, l'Estat procura mètodes com el *dina* regional que l'aproximin a aquesta legitimitat. Tot i així, la tendència estatal a voler legitimar-se per mitjà de l'apropiació del *dina* no sorgeix amb els *dina* regionals sinó que, com ho hem vist particularment en el capítol 4, ha estat una constant des de finals dels anys 1970 amb un particular auge durant els anys 1990, on destaquen els *dina fandriampahalemana*.

De tota manera, les comunitats no tenen un paper de figurant en aquest conflicte de legitimitat.

Allò que és legítim per a les comunitats també és legal per a elles, però si el que consideren legítim entra a les institucions estatals deixa de ser legal automàticament. La conseqüència immediata d'aquesta relació s'observa quan per a les comunitats portar els seus conflictes davant el tribunal estatal significa que els seus dirigents -inclòs els presidents de *fokontany*- no són capaços de regular els propis problemes, un fet que es considera vergonyós. Algunes iniciatives locals, com el *dina* d'Ihoso, posen de manifest



aquesta concepció quan en les seves regles hi consta la que maleeix a tot aquell que recorre a l'administració estatal per regular els seus problemes.

No obstant, les comunitats no poden obviar que formen part d'un Estat amb les seves lleis nacionals, que han de complir. Per tal de legitimar les seves pràctiques en el marc de la legalitat estatal, les comunitats s'apropien d'alguns procediments propis de la justícia estatal –tal i com ho fa l'Estat inversament- com per exemple les formes de validació de l'ocupació de les terres o la inclusió de multes pecuniàries en els seus reglaments i *dina* locals. Igualment, com hem vist amb el cas del *Firaisana Lovasoa*, es creen associacions locals que combinen formes i procediments del costum jurídic local i de la justícia estatal.

Tanmateix, per a les comunitats, sovint no és senzill mantenir els procediments propis i legítims davant la legalitat que s'atorga segons la voluntat de l'Estat. Els robatoris de zebús n'ofereixen un bon exemple. Històricament, en alguns districtes de la Regió de l'Haute Matsiatra era corrent entre els joves robar zebús. Quan s'atrapaven els lladres, aquests havien de pagar uns zebús per compensar el robatori comès. Però actualment amb la implantació del *dina* regional i els robatoris emmarcats en un context predominantment econòmic cal que el lladre o la seva família pagui cinc vegades el que s'ha robat. Per poder pagar aquestes quantitats és necessari tornar a robar. És per això que, quan es comet un robatori entre membres d'un mateix *fokontany* es procura resoldre per mitjà del costum jurídic, malgrat les prohibicions de les lleis estatals, i fins i tot amb lladres forasters s'estableixen acords fora de la llei.

Són, doncs, les dues cares del costum jurídic. D'una banda, element d'adequació a la realitat canviant i de l'altra record imperiós de l'obediència als orígens (Assier-Andrieu, 2001)

Com hem vist especialment en el capítol 8, per a molts altres casos, la tendència a recórrer al costum jurídic local esdevé una pràctica habitual, es combini o no amb l'aplicació de la llei de l'Estat.

La presència del costum per a la resolució de conflictes en el marc local dels *fokontany* comporta que l'Estat hagi de plantejar la consideració que en fa a l'hora de jutjar un conflicte en el tribunal estatal que prèviament ha estat jutjat segons el costum jurídic local o que aporta elements que hi pertanyen.

Com ja ho apuntàvem en el capítol 3, quan es tracta de costums generals adoptats per la majoria dels malgaixos, la llei acostuma a acceptar-los. Quan un costum va en el mateix sentit que la llei, aquesta resta silenciosa al seu respecte i dependrà de la

voluntat del jutge que es prengui o no en consideració (Sermet, 2009). En el cas de costums contraris a la llei, sovint, el jutge no els prendrà en compte per considerar-los il·legals i, fins i tot, pot castigar-ne la seva aplicació. Però algunes vegades pot donar la raó a aquell que ha transgredit la llei perquè consideri que el costum en qüestió harmonitza certa comunitat.

Un cas que pot il·lustrar el que venim de dir és el de l'*hazomanga*, que explicàvem en el capítol 8. Segons les lleis estatals es tracta d'un costum sense valor jurídic que pot ser acceptat pel jutge si així ho considera. Ara bé, en casos greus com l'assassinat, el jutge considerarà que s'ha actuat contra la llei, que s'ha aplicat un procediment il·legal i, per tant, ja no es contemplarà com un costum local sense validesa jurídica.

#### Articulació de diferents naturaleses jurídiques

Els conflictes de legitimitat es posen de manifest quan les diverses cultures jurídiques s'articulen d'una manera o altra en els procediments de resolució de conflictes traient a la llum la tensió entre les diferents naturaleses jurídiques.

En els *dina* de les comunitats -fonamentats en el costum jurídic local- s'observa la fusió dels tres poders: legislatiu, judicial i executiu. Això significa que aquells que vetllen per a la seva execució són els mateixos que han creat el *dina* i que jutgen a la gent. La seva eficàcia local es deu en bona part, precisament, a la fusió dels tres poders.

Quan s'aplica el *dina* a l'hora de resoldre un conflicte, el propòsit principal del procediment jurídic és la reconciliació de les parts en conflicte, el restabliment del *fihavanana*, un dels objectius primordials de tot *dina* creat per les comunitats. En aquesta direcció, les sancions atenyen a tot el grup, per això podem parlar de responsabilitat solidària (Terradas, 2008), quan la responsabilitat individual s'imposa en benefici del col·lectiu en conseqüència d'interpretar la infracció de les regles com una falta cap al grup, al respecte pel *fihavanana*. Així mateix, part de la legitimació d'aquests *dina* es deu al fet que són compensatoris, un aspecte propi del dret vindicatori

D'altra banda, com ho hem repetit en nombroses ocasions, l'adopció del *dina* implica un acte ritual que el consagra, per mitjà del qual aquells que s'hi adhereixen demostren públicament el seu acord i la voluntat de complir les regles sota el temor de les malediccions que puguin acomplir-se si es trenca el jurament (Randrianjafizanaka, 1972). L'aspecte ritual i sobrenatural aconsegueix també la finalitat de legitimar el *dina* entre aquells que l'adopten.

En canvi, quan l'Estat s'apropia del *dina* es perd l'essència del dret vindicatori ja que la compensació desapareix i el procediment es fonamenta en el pagament de multes pecuniàries. A més, en el cas dels *dina* estatals la falta i la sanció són personals.

En el *fokontany* de Iharanany Est hem identificat diverses naturaleses jurisdiccionals a partir dels diferents procediments de resolució de conflictes que hi hem pogut observar.

Essencialment ens referim al costum jurídic local aplicat pel *Firaisana Lovasoa* en els procediments de resolució de conflictes entre els seus membres, a l'aplicació de les regles del *dina* regional en el *fokontany* de Iharanany Est i a l'arbitratge o mediació duts a terme en alguns casos en el mateix *fokontany*.

En els diferents procediments jurídics hi reconeixem habitualment ambdues naturaleses jurisdiccionals, articulant-se en un mateix procediment o donant lloc a un conflicte de legitimitat. Davant aquest conflicte, les dues cultures jurídiques es reinterpreten i apareixen noves formes jurídiques que s'adopten segons les necessitats i voluntats tan dels membres del *fokontany* com de l'Estat.

Essent així, per exemple, el *Firaisana Lovasoa* elabora els estatuts d'organització interna d'acord amb les lleis estatals però, al mateix temps, crea el Pacte de vigilància que es conforma de regles que l'Estat malgaix pot acceptar i d'altres que són contràries a les seves lleis.

Pel que fa a les regles per a la resolució de conflictes entre els seus membres, el *Firaisana Lovasoa*, tenint en compte les limitacions que imposen les lleis estatals, combina aspectes que posen de manifest que el procediment s'adiu més amb el costum jurídic local que amb les lleis estatals.

L'Estat, per la seva part, ofereix certa flexibilitat a l'hora d'aplicar el *dina* regional en els *fokontany*, si bé per alguns delictes es mostra implacable davant l'incompliment de la llei.

En definitiva, els diversos procediments jurídics revelen una comprensió de la justícia que difereix segons la perspectiva de les comunitats o la de l'Estat. Igualment, ambdós procediments procuren legitimar-se -i legalitzar-se- reinterpretant-se en l'aplicació dels procediments de resolució dels conflictes.

Aspecte social del dret

El conflicte de legitimitat que es fa present en el dret processal malgaix i la conseqüent reinterpretació local de les formes jurídiques ens remet, com dèiem abans, a considerar l'aspecte social del dret i les representacions que en fa la població.

El dret estatal és un dret que imposa. La població malveu aquesta imposició i per això mostra la seva resistència. Cal cercar el motiu de la manca de confiança en l'Estat en el fet que aquest depassa les conviccions íntimes de la població, particularment a les comunitats rurals.

L'estructura tradicional de la societat malgaix es divideix entre el món invisible i el món dels vius. El món invisible està habitat pels déus i els avantpassats i és per això es practica el culte als ancestres. En ambdós móns s'hi estableix una jerarquia: En el món invisible, a dalt de tot hi ha els déus i després els avantpassats. En el món dels vius hi ha els reis, la gent gran, els joves, els simples ciutadans. Si l'Estat promou una cultura influenciada per la societat malgaix, aquesta jerarquia es respecta estrictament. Donat que l'Estat pren les influències de la societat malgaix en comptagotes i, sovint, interessadament, la població -principalment la rural- es manifesta gelosa de la seva cultura i manté la seva resistència i, si pot, prefereix recórrer a les seves tradicions.

Aquesta obediència a l'estructura tradicional implica que els malgaixos no puguin seguir, com l'Estat desitjaria, les seves lleis. En aquest context, l'Estat ha de resoldre aquesta problemàtica: com fer respectar una llei concreta. És per això que té necessitat de membres de la societat civil que li serveixen d'interfaç entre la població i l'Estat, com ha estat el cas del *dina* de l'Haute Matsiatra, en el qual aquests membres de la societat civil de la Regió varen mediar entre l'Estat i les comunitats, i les seves voluntats, per poder promulgar el *dina*. Tanmateix, l'Estat ha de procurar perllongar-se en la tradició sense esborrar-la.

Concretament la seguretat pública s'erigeix com una prerrogativa de l'Estat. Però donat que es posen de manifest nombroses llacunes, l'Estat no pot instaurar la justícia per ell mateix i, per tant, li cal l'adhesió de la població. La manca d'efectius de les forces de l'ordre i el fet que l'Estat no arribi a implantar-se en un poble, sinó que s'aturi al nivell del *fokontany*, el president del qual -com és d'esperar- no pot ser l'únic que vetlli per a la seguretat segons les voluntats estatals, fan necessària la col·laboració entre l'Estat i les comunitats.

A més, per assegurar l'èxit d'una iniciativa, si l'Estat vol integrar quelcom a les comunitats ha de passar sempre per les autoritats tradicionals, per obtenir el seu aval encara que aquestes no tinguin personalitat jurídica.

En el seu empeny per legitimar-se, a vegades l'Estat arriba a dur a terme iniciatives gairebé còmiques. En la implantació del *dina* regional de l'Haute Matsiatra, per exemple, l'Estat va elaborar pamflets per explicar a la població què és el *fihavanana* per fer-los adonar –o voler fer-los creure– que el *dina* no es limita només a les multes i les obligacions ineludibles que imposen les seves regles. No obstant, malgrat que en el discurs oficial s'hagi afirmat reiteradament que el *dina* estava fet per als camperols i amb els camperols, els cert és que s'ha implantat amb el suport econòmic de la Unió Europea, una contradicció de principis flagrant.

L'experiència del *dina* de l'Haute Matsiatra només engrossa la tendència dels *dina* estatals postcoloniais, en els quals s'observa, per exemple, l'absència de ritual, essent una de les causes principals del fracàs de molts dels *dina* promulgats pels diferents governs i alimentant, al mateix temps, l'aparició continuada de *dina* no oficials com un pal·liatiu a la incapacitat dels *dina* oficials.

No obstant, la realitat s'imposa. I això significa que la població pren consciència de les seves obligacions així com de la necessitat de legitimar-se -i legalitzar-se- jurídicament en el marc de l'Estat de dret malgaix. Al respecte, a les comunitats rurals s'observa un interès creixent per saber com funciona el dret positiu de l'Estat. Una anècdota que em varen participar pot il·lustrar aquesta tendència: Varen convidar un professor de dret de la Université de Fianarantsoa a un acte de reconciliació en un *fokontany* del districte de Lalangina, a l'Haute Matsiatra. Acabat l'acte un camperol se li va apropar per fer-li saber que s'havia deixat d'apuntar una cosa important: El professor havia deixat d'anotar que el procediment s'havia registrat en el quadern de *fokontany*. Aquesta anècdota posa de manifest com la població rural comença a comprendre que és necessari que sàpiguen què és el que cal fer en relació a l'aplicació de la justícia en el marc dels *fokontany*.

Així mateix l'existència de *dina lasitra* -*dina* tipus creats per l'Estat com molts dels *dina* GELOSE referents a la gestió dels recursos naturals- ha fet que la població tingui en compte que en alguns casos cal prendre en consideració a l'administració. En el cas dels robatoris de zebús, com un altre exemple, la població comença a reconèixer que hi ha una part de l'administració que no es pot obviar.

De tota manera, la tendència vers el costum jurídic local es manté fermament per raons diverses:

En primer lloc permet una justícia de proximitat, que és immediata i més econòmica. En segon lloc es concep com una justícia fiable perquè en primera instància és una justícia de reconciliació, el seu objectiu principal és reconciliar l'ofensor i l'ofès així com compensar aquest darrer. També, el fet que en el procediment es prevegi la restitució de la cosa robada és un dels aspectes que fa del costum jurídic una justícia de confiança. En tercer lloc, es tracta d'una justícia comprensible per a la població perquè no hi intervenen formalitats com en els tribunals estatals sinó que és un procediment oral propi que permet al camperol una millor comprensió que si portés l'afer al tribunal, on tot estarà en francès i on existeixen moltes probabilitats que no ho arribi a comprendre. Per últim, normalment, no hi ha falsos testimonis ni falses acusacions -tan per la manca d'anonimat que suposa el context local com perquè actuant d'aquesta manera hom exposa obertament un comportament improp i contrari al que s'espera d'ell- ja que la comunitat pot ser molt expeditiva en aquests casos, en algunes zones fins i tot la vida pot estar en risc.

Però el costum jurídic també presenta certs inconvenients que hem posar de manifest:

Primerament, en el procediment de resolució, l'eloqüència pot ser determinant a l'hora de decantar la balança en la sentència final. En segon lloc, l'abús d'autoritat dels *ray aman-dreny* no és una excepció tot i no ser una constant. Alguns *ray aman-dreny* manifesten un fort interès per mantenir la ideologia del costum i l'ordre jurídic dels avantpassats perquè això els convé per perpetuar el seu poder a les comunitats. En tercer lloc, aquells que tenen la possibilitat de rebre una educació augmenten les seves oportunitats de poder enriquir-se, ja que poden accedir més fàcilment a feines que a Madagascar estan més ben remunerades i donen un estatus superior al de camperol.

Aquest fet, a vegades, provoca gelosies entre familiars i conveïns que tenen un estatus econòmic i intel·lectual més baix que cal tenir en compte ja que es confronten de ple amb el discurs present i persistent sobre el *fihavanana*.

Tanmateix, malgrat les mancances, en el conflicte de legitimitat -que venim observant en diferents capítols de la tesi i en aquesta recapitulació final- les comunitats encara tendeixen prou clarament cap al costum jurídic propi davant les alternatives de justícia estatals perquè la llei dels avantpassats encara és llei.

## BIBLIOGRAFIA

### Referències bibliogràfiques

- Alavedra, J. (2006), “La confraria de les dones de Sabadell, 1956: Sociabilitat femenina, malgrat Trento”, *Arraona (Recerques)*, 30: 172-181.
- Alberdi, J. i Pérez de Armiño, K. (2000), *Diccionario de acción humanitaria y cooperación al desarrollo*, [url: www.dicc.hegoa.ehu.es](http://www.dicc.hegoa.ehu.es).
- Alliot, M. (1985), “La coutume dans les droits originellement africains”, *Bulletin de liaison du LAJP*, 7-8: 79-100.
- Althabe, G. (2002), *Oppression et libération dans l’imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, Paris: La Découverte.
- Andriamanandrisoa, E. (2004), *Économie populaire, territoires et développement à Madagascar. Dimensions historiques, économiques et socioculturelles du fokonolona. Étude de cas: la Commune rurale de Masindrany et la Commune urbaine d’Anosibe*, tesi doctoral, Université Catholique de Louvain, <http://www.uclouvain.be/410388>.
- Andriananirina, L. (2000), *Décentralisation et institutions publiques territoriales à Madagascar: processus et perspectives*, memòria de màster. Paris: ENA.
- Andrianjanaka, H. (2008), *Les enjeux de la sécurisation foncière dans la réduction de la pauvreté rurale*, memòria de DEA, Université d’Antananarivo.
- Appolis, É. (1963), “Les “Fokon’olona” municipes ruraux de Madagascar”, *Annales de l’Université de Madagascar - Lettres*, vol 1, Antananarivo: Université de Madagascar.
- Assier-Andrieu, L. (2001), “Penser le temps culturel du droit : le destin anthropologique du concept de coutume”, *L’homme. Revue française d’anthropologie* 160: 67-90, <http://lhomme.revues.org/index125.html>.
- Auer, A. (1994), “Le principe de la séparation des pouvoirs dans les États africains: l’exemple de la Constitution malgache de 1992”, *Penant, Revue de droit des pays d’Afrique*, 104: 233-250.
- Beaujard, Ph. (1983), *Princes et paysans: Les tanala de l’Ikongo*, Paris: L’Harmattan.
- Beaujard, P. (1998), *Dictionnaire Malgache-Français (dialecte tañala, Sud-Est de Madagascar) avec recherches étymologiques*, Paris: L’Harmattan.
- Bella, M.P. (1998), *Vols et sanctions en Méditerranée*, Amsterdam: OPA.

- Bérard, M.H. (2009), *Légitimité des normes environnementales et complexité du droit : L'exemple de l'utilisation des dina dans la gestion locale de la forêt à Madagascar (1996-2006)*, tesi doctoral, Université Laval Québec, [www.theses.ulaval.ca/2009/26361/26361\\_1.pdf](http://www.theses.ulaval.ca/2009/26361/26361_1.pdf).
- Blanc-Jouvan, X (1964), “Les droits fonciers collectifs dans les coutumes malgaches”, *Revue Internationale de droit comparé*, 16(2): 333-368.
- Bloch, M. (1971), *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar*, Londres: Seminar Press.
- Bloch, M. (1986), *From Blessing to Violence*, Cambridge: University Press.
- Bloch, M. (1989), *Ritual, history, and power. Selected papers in Anthropology*, London: Athlone.
- Bonnemaison, J. (1970), “Des riziculteurs d'altitude Tsarahonenana, village de l'Ankaratra (Madagascar)”, *Études rurales*, 37/39: 326-344.
- Bory, N. (2005), “Dina” et environnement: transfert de gestion. Cas d'Anja. Province de Fianarantsoa, tesi de llicenciatura, Université d'Antananarivo.
- Callet, R.P. (1908) [1878], *Tantara ny Andriana eto Madagascar*, Antananarivo: Imprimerie Officielle.
- Champion, B. (2001), “Le tanguin, poison d'épreuve à Madagascar”, *Cahiers de l'Institut d'Anthropologie Juridique*, 6: 93-111.
- Chapus, G.S.; Mondain, G. (1946), “Le Tanguin”, *Bulletin de l'Académie malgache*, t. XXVII: 157-188.
- Chapus, G. i Ratsimba, E. (1958), *Histoire des Rois (Tantaran'ny Andriana eto Madagascar)*. Traducció. Antananarivo: Académie Malgache.
- Collart, F. (2011), *La marchandisation de la terre*, [lebllocdefrancoisdutilleul.blogspot.com](http://lebllocdefrancoisdutilleul.blogspot.com).
- Condominas, G. (1961), *Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina*. París: Orstom.
- Condominas, G. (1991) [1965], *Lo exótico es cotidiano*, Madrid: Ediciones Júcar.
- Dahl, O. (2006), *Signes et significations à Madagascar. Des cas de communication interculturell*, París: Présence Africaine.
- Decary, R. (1929), “Deuxième contribution à l'étude des infanticides rituels à Madagascar”, *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, Série VII, 10: 67-72.
- Decary, R. (1959), *Les ordalies et sacrifices rituels chez les anciens malgaches*, Lille: Imprimerie Marrimpouey.



- Deschamps, H. (1972), *Histoire de Madagascar*, Paris: Éditions d'Outre-Mer, Série Histoire.
- Develtere, P.; Pollet, I.; Wanyama, F. (éds) (2009), *L'Afrique solidaire et entrepreneuriale. La renaissance du mouvement coopératif africain*, Dar es Salam: OIT, COOP Africa, Brs.
- Dez, J. (1959), "Chez les Betsimisaraka de la région de Nosy Varika : les Tangalamena", *Journal de la Société des Africanistes*, 29(2): 229-238.
- Dez, J. (1974), *Le fokonolona malgache. Institution désuète ou cellule de développement*, Paris: Cahiers de l'ISEA (Institute de Science Economique Appliqué).
- Dez, J. (1983), "Le temps et le pouvoir. L'usage du calendrier divinatoire antemoro", a Raison-Jourde, F. (éd), *Les souverains de Madagascar*, Paris: Karthala.
- Drury, R. (1826), *The pleasant and surprising adventures of Robert Drury during his fifteen years' captivity of the island of Madagascar*, Londres: Hunt & Clarke.
- Dubois, H.M. (1929), "L'idée de Dieu chez les anciens malgaches", *Anthropos*, T. 24: 281-311.
- Dubois, H.M. (1938), *Monographie des betsileo*, Paris: Université de Paris, Travaux et Mémoires de l'Institute d'Ethnologie- XXXIV.
- Dubois, R. (1978), *Olombelona. Essai sur l'existence personnelle et collective à Madagascar*, Paris: L'Harmattan.
- Evers, S. (1995), *Civilisations de Madagascar: flux et reflux des influences*, Leiden: International Institute for Asian Studies.
- Evers, S. (2001), *Constructing History, Culture and Inequality: The bestileo in the Extreme Southern Highlands of Madagascar*, tesi doctoral, University of Amsterdam.
- Evers, S. Spierenburg, M., Wels, H. (éds) (2005), *Competing jurisdiction: Settling land claims in Africa*, Leiden and Boston: Brill.
- Fafchamps, M.; Minten, B.; Stifel, D. (2009), "Taboos, agriculture and poverty", *CSAE Working Paper Series*, 15.
- Faget, J.; Mas, J-C.; Le Roy, É.; Nicolau, G. (coord.) (2011), *Pratiques citoyennes de droit*, Paris: Karthala.
- Fanjanarivo, S. (2010), "Haute Matsiatra Une industrie toute en contraste", *Magazine du Syndicat des Industries de Madagascar. Expansion Madagascar* 4: 12-23, [www.madagascar-services.biz/sim-magazine-expansion-madagascar/](http://www.madagascar-services.biz/sim-magazine-expansion-madagascar/).

- Fauroux, E. (2003), “Voleurs de boeufs, Etat et paysans dans l’ouest et le sud-ouest malgaches”, *Studia Africana*, 15: 16-45.
- Flacourt, É. (2007) [1658], *Histoire de la Grande Isle Madagascar*, París: Karthala.
- Fortes, M. (1987), *Religion, Morality and the Person: Essays on Tallensi Religion*, Nova York: Cambridge University Press.
- Fournet-Guérin, C. (2008), “La géographie invisible de la ville. L’inscription des castes dans l’espace urbain à Tananarive (Madagascar)”, a R. Sechet; I. Garat; D. Zeneidi (dir.), *Espaces en transactions*, Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Fremigacci, J. (1976), “Ordre économique colonial et exploitation de l’indigène: petits colons et forgerons Betsileo (1900-1923)”, *Archipel*, 11: 177-222.
- Gallent, M. (1983), “Las motivaciones asistenciales en dos cofradías laicas del siglo XV (Biar y Alcoy)”, *Anales de la Universidad de Alicante*, 2: 139-162.
- Garrido, A. (2006), *Pesca i associacionisme al litoral de Girona: La confraria de Sant Pere de Palamós (segles XVII-XVIII)*, memòria de DEA, Universitat de Girona, <http://dugi-doc.udg.edu/handle/10256/789>.
- Gernet, L. (1997) [1968], *Anthropologie de la Grèce antique*, París: Flammarion.
- Giguère, H. (2006), *Des morts, des vivants et des choses. Ethnographie d’un village de pêcheurs au nord de Madagascar*, Laval/París: Les Presses de l’Université de Laval i L’Harmattan.
- Gintburger, A. (1983), “Accommodation to Poverty: The case of the Malagasy Peasant Communities”, *Cahier d’Études Africains*, 23(92): 419-442.
- Grandidier, M.G. (1932), “A Madagascar, anciennes croyances et coutumes”, *Journal de la Société des Africanistes*, 2(2):153-207.
- Guber, R. (2005) [1991], *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Buenos Aires: Paidós.
- Gueunier, N.J. (1997), *Témoins de l’insurrection : documents sur l’insurrection malgache de 1947*. Antananarivo: Foi et justice.
- Hebert, J.C. (2000), “Manga- olomanga, remanga, antemanga- zazamanga, zafimanga” a Allibert, C. i Rajaonarimanana, N. (eds.), *L’extraordinaire et le quotidien: variations anthropologiques*, París: Karthala.
- Henkels, D.M. (1999), “Une Vue De Pres Du Droit De L’environnement Malgache”, *African Studies Quarterly*, 3(2): 39-59, <http://www.africa.ufl.edu/asq/v3/v3i2a3.htm>.

- Hoerner, J.M. (1982), "Les vols de boeufs dans le sud malgache", *Madagascar Revue de Géographie*, 41: 85-105.
- IRIN, (2012), *Analyse: Madagascar terre de bandits impitoyables*, <http://www.irinnews.org/fr/report/95920/analyse-madagascar-terre-de-bandits-impitoyables>.
- Jenn-Treyer, O. i Pouzoullic, J. (2006), *Organisations paysannes et sécurisation foncière, quelle rationalité?*, Paris: FERT (Formation pour l'Épanouissement et le Renouveau de la Terre).
- Jones, J., Andriamaronolona, M., Hockley, N. (2008), "The importance of Taboos and Social Norms to Conservation in Madagascar", *Conservation Biology*, 22: 976-986.
- Julien, G. (1908), *Institutions politiques et sociales de Madagascar*, Paris: Guilmoto.
- Kohlhagen, D. (2005), "Les africains et l'Institution de la Justice. Recension d'ouvrage", *Politique Africaine*, 98: 191-192.
- Kottak, P. (1980), *The past in the present: History, Ecology, and Cultural Variation in Highland Madagascar*, Michigan: The University of Michigan Press.
- Kull, C. (2004), *The political of landscape burning in Madagascar*, Chicago: University of Chicago Geography Research Papers.
- Langlois, M. (2000), "Maîtrise de l'espace et gestion des ressources. Eléments d'une approche sur la gestion locale des ressources naturelles à Madagascar", comunicació presentada a *Atelier Sociétés Paysannes, Dynamiques écologiques et Gestion de l'espace rural dans le sud-ouest de Madagascar*, Antananarivo, 8-10 de novembre del 1999.
- Le Roy, É. i Wane, M. (1982), "La formation des droits non étatiques", a Touzard, P. (dir) *Encyclopédie juridique de l'Afrique, vol.1 « L'État et le droit »*, Abidjan : Nouvelles Éditions Africaines.
- Le Roy, É. (1995), "La sécurité foncière dans un contexte africain de marchandisation imparfaite de la terre", a Blanc-Pamard C. & Cambrézy L. (ed.), *Terre, terroir, territoire. Les tensions foncières*, Paris: Orstom.
- Le Roy, É. (2001), "Actualité des droits dits "coutumiers", dans les pratiques et les politiques foncières en Afrique et dans l'Océan Indien à l'orée du XXI<sup>e</sup> siècle", *Bulletin de Liaison "Retour au foncier"*, 26: 33-53.
- Le Roy, É. (2004), *Les africains et l'Institution de la Justice. Entre mimétismes et métissages*, Paris: Dalloz.

- Le Roy, É. (2010), “Sur le chemin de Kahnawake. Décolonisations du droit et mondialisation”, *Lex-electronica. Revue du Centre de recherche en droit publique de l'Université de Montréal* 15(1): 495-521, [www.lex-electronica.org/docs/articles\\_265.pdf](http://www.lex-electronica.org/docs/articles_265.pdf).
- Léry, F. (2001), *Madagascar. Les sortilèges de l'Ile Rouge*, Paris: L'Harmattan.
- Magnes, B. (1953), “Essai sur les institutions et la coutume des tsimihety”, *Bulletin de Madagascar*, 89: 3-95.
- Maldidier, C. (2001), *1996-2000: la GELOSE a 4 ans. La décentralisation de la gestion des ressources renouvelables à Madagascar. Les premiers enseignements sur le processus en cours et méthodes d'intervention*, Antananarivo: ONE/SCAC.
- Mallart, Ll. (1998) [1992], *Sóc fill dels evuzok*, Barcelona: La Campana.
- Mallart, Ll. (2001), *Okupes a l'Àfrica*, Barcelona: La Campana.
- Martínez Alcubilla, M. (1868), *Diccionario de la Administración Española, Peninsular y Ultramarina: Compilación Ilustrada de la Novísima Legislación de España en todos los ramos de la Administración Pública*, Madrid: [s.n.] Asilo de Huérfanos del S.C. de Jesus.
- Molet, L. (1974), “Le vocabulaire concernant l'esclavage dans l'ancien Madagascar”, a Deschamps, H. (dir.), *Perspectives nouvelles sur le passé de l'Afrique Noire et de Madagascar: Mélanges offerts à Hubert Deschamps*, Paris: Publications de la Sorbonne.
- Muttенzer, F. (2006), *Déforestation et droit coutumier à Madagascar. L'historicité d'une politique foncière*, tesi doctoral, Université de Genève, [www.unige.ch/cyberdocuments/theses2006/MuttенzerF/these.pdf](http://www.unige.ch/cyberdocuments/theses2006/MuttенzerF/these.pdf).
- Muttенzer, F. (2006), “Coutume ancestrale et droit coutumier: problèmes de connaissance et de reconnaissance des droits fonciers à Madagascar”, comunicació presentada a *Les frontières de la question foncière: Enchâssement social des droits et politiques publiques*, Montpellier, 17-19 de maig del 2006.
- Njara, E. (1993), “Les dinan'ny fandriampahalemana ou chartes de la sécurité publique”, *Droits et Cultures*, 26: 221-234.
- Noumen, R. (2008), “Les coopératives: Des utopies occidentales du XIXè aux pratiques africaines du XXè”. *Lavoisier. Revue française de gestion*, 8(188-189): 271-282.
- Orobitg, G.; Larrea, C. (2002), “Planteamientos para una ética intersubjetiva: El trabajo de campo, la aplicación de la antropología y la ética etnográfica”, *Antropologando. Un espacio de encuentro con la Antropología*, 6: 4-21.

- Ortega i Espinós, J. (1968), *Historia de las Escuadras de Cataluña: su origen, sus proezas, sus vicisitudes, intercalada con la vida y hechos de los mas célebres ladrones y bandoleros*, Barcelona : Frontis
- Ortolland, A. (1993), *Les institutions judiciaires à Madagascar et dépendances. De 1896 à 1945*, París: L'Harmattan.
- Ottino, P. (1961), *Éléments de droit foncier et pastoral (Région du Delta du Mangoky)*, Antananarivo: Office de la Recherche Scientifique et Technique d'Outre-Mer. Institute de Recherche Scientifique de Madagascar.
- Ottino, P. (1963), *Les économies paysannes malgaches du Bas Mangoky*, París: Éditions Berger-Levrault.
- Ottino, P. (1998), *Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine*, París: Karthala/Orstom.
- Pacaud, P. (2001), "Famadihana des secondes funérailles à la répétition du mythe", *L'esprit du temps. Topique*, 75: 61-79.
- Pavageau, J. (1981), *Jeunes paysans sans terres*, París: Harmattan.
- Pelegrin, D. (2009), "Sobre los tres tipos de dominación legítima", comunicació presentada a *5ª Jornadas de jóvenes investigadores del Instituto de Investigaciones Gino Germani*, Buenos Aires, 4-6 de novembre del 2009, [http://webiigg sociales.uba.ar/iigg/jovenes\\_investigadores/5jornadasjovenes/](http://webiigg sociales.uba.ar/iigg/jovenes_investigadores/5jornadasjovenes/).
- Pélerin, E. i Ramboarison, R. (2006), "Expérience récente de Madagascar et du programme national foncier", comunicació presentada a *International Conference on Agrarian Reform and Rural Development*, Porto Alegre, febrer 2006, [www.landportal.info/sites/default/files/icarrd2006\\_etude\\_de\\_cas-madagascar1.pdf](http://www.landportal.info/sites/default/files/icarrd2006_etude_de_cas-madagascar1.pdf).
- Poirier, J. (1964), "Les rites de la naissance chez les bezanozano", *Annales de l'Université de Madagascar-Lettres*, Volume 3: 7-18.
- Rabedimy, J.F. (1980), *Vintana-Andro. Le destin et les jours. Un mode de représentation du monde dans l'ancienne société sakalava du Menabe à Madagascar*, tesi doctoral, EHESS.
- Rafaralahimanana, C. (2008), *Le Dina dans la région du Lac Alaotra. Sciences sociales du développement*, memòria de DEA, Université d'Antananarivo.
- Rafitison, K. (2012), *2012, Madagascar à la croisée des chemins. Essai sur la géopolitique d'un pays tourmenté*, Antananarivo: Friedrich-Ebert-Stiftung,

- [www.fes-madagascar.org/media/publications/2012%20Geopolitique\\_version%finale.pdf](http://www.fes-madagascar.org/media/publications/2012%20Geopolitique_version%finale.pdf).
- Raharijaona, H. (1965), “Perspectives de réforme du Code Penal”, *Bulletin de l’Académie Malgache*, t. 43(1): 4-9.
- Raharijaona, H. (1968), “Le droit de la famille à Madagasikara”, a Keba M’Baye (dir.), *Le droit de la famille en Afrique noir et à Madagascar*, Paris: GP Maisonneuve et Larose.
- Raharolahy, L. (2004), *Le boeuf Dans la société traditionnelle malgache*, <http://gazety.malagasy.org/article.php3?id=article=1730>.
- Raherisoanjato, D. (1982), “Christianisme et religion traditionnelle (l’exemple de l’Arindrano dans le Sud Betsileo)”, *Taloha*, 9: 25-38.
- Raherisoanjato, D. (1988), “Le vala du pays betsileo (XVIIIè-XXè siècle)”, *Omalysy anio*, 27: 93-102.
- Rainihifina, J. (1961), *Loavantsaina*, 3 volums (I- Tantara, II- Fomba betsileo, III- Literatiora Betsileo), Fianarantsoa: I.M.C.
- Raison, J.P. (1984), *Les Hautes Terres de Madagascar*, Paris: Orstom Karthala.
- Raison-Jourde, F. (1991), *Bible et pouvoir à Madagascar au XIXe siècle: Invention d’une identité chrétienne et construction de l’état, 1780-1880*, Paris: Karthala.
- Raison-Jourde, F.; Randrianja, S. (dirs.) (2002), *La nation malgache au défi de l’ethnicité*, Paris: Karthala.
- Raison-Jourde, F. (2005), “Oppression et libération à l’épreuve du temps”, *Journal des Anthropologues. Terrains: Afrique et Madagascar* 102-103, <http://jda.revues.org/2305>.
- Rajaonarimanana, N.; Dahl O. (1996), “Les sept pilons de fer, traditions orales du Manandriana (Madagascar)”, *Études Océan Indien*, 20, Paris: INALCO.
- Rakoto, I. (dir.) (1997), *L’esclavage à Madagascar. Aspects historiques et résurgences contemporaines*, Antananarivo: ICMAA.
- Rakoto, I. (2011), “L’insécurité rurale liée au vol de bœufs : quelques propositions de solution”, *Taloha* 19, <http://www.taloha.info/document.php?id=906>.
- Rakotoarison, B.; Ravelomanana, C.; Ratsitoarimanga, N.H. (2006), “Microfinance rurale à Madagascar: le grenier commun villageois”, *Grain de sel* 36: 5-6, [www.inter-reseax.org/revue-grain-de-sel/36-le-foncier-un-enjeu-crucial-aux/article/microfinance-rurale-a-Madagascar-1293?lang=fr](http://www.inter-reseax.org/revue-grain-de-sel/36-le-foncier-un-enjeu-crucial-aux/article/microfinance-rurale-a-Madagascar-1293?lang=fr).

- Rakotomalala, L (1987), "Reflexions sur la notion d'espace pastoral dans le sud-ouest de Madagascar", a Fieloux, M. i Lombard, J. (eds), *Élevage et société*, Paris: Orstom.
- Rakotozafy, T. (2011), *2010: Le coût d'un certificat foncier à 10.000 ariary en moyenne mais la durée d'obtention dure un an*, <http://observatoire-foncier.mg/article-73/>.
- Ramangasoavina A. (1962), "Du droit coutumier aux Codes modernes malgaches", *Bulletin de Madagascar*, 198: 927-948.
- Ramangasoavina, A. (1964a), "Le code civil malgache, sa rédaction, son esprit", *Civilisation malgache*, 1: 195-201.
- Ramangasoavina, A. (1964b), "Rapport de synthèse", *Recueil des lois civiles*, Volum 1, Antananarivo: Ministeri de la Justicia.
- Ramis, R. (2010), "La Justicia Vindicatoria y el Status de la Antropología Jurídica", *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos [Sección Bibliografía]*, XXXII: 515-529.
- Randriamahefa, F. de Paul. (2009), *L'"un" de la Bible compris à travers l'iray ("un") de la pensée malgache: Theologies de la "vie" et du "sang"*, tesi doctoral, Université de Fribourg.
- Randrianjafizanaka, A. (1972), "Les vols de boeufs", *Terre Malgache, Tany Malagasy*, 14: 151-171.
- Raparison, E. (2009), "La notion de propriété foncière non titré à Madagascar", comunicació presentada a *3èmes Journées de recherches en Sciences Sociales*, Montpellier, 9-11 de desembre del 2009.
- Rarijaona, R. (1967), *Le concept de propriété en droit foncier de Madagascar*, Paris: Cujas.
- Rasamoelina H. (2007), *Madagascar. État, communautés villageoises et banditisme rural*, Paris: L'Harmattan.
- Rasoamampionona, C. (2000), "La survivence d'inégalités en betsileo", a Allibert, C. i Rajaonarimanana, N. (éds), *L'extraordinaire et le quotidien: variations anthropologiques*, Paris: Karthala.
- Rasoamampionona, C. (2004), *Les mpitantara locaux dans le sud betsileo. Madagascar. Approche ethnographique de la philosophie et de la pratique des gardiens de la tradition*, tesi doctoral, Inalco.

- Razafindralambo, L. (2008), “Les statuts sociaux dans les Hautes Terres malgaches à la lumière des archives missionnaires norvégiennes“, *Ateliers du LESC* 32, <http://ateliers.revues.org/2122>.
- Razanabahiny, V. (1995), *Le dina. Convention entre membres de communautés villageoises. Son opportunité ou non dans la conservation de la nature. Le cas de la réserve naturelle intégrale d'Andohahela, Tolagnaro*, tesi doctoral, Université d'Antananarivo.
- Régis Lafargue, M. (2003), *La coutume judiciaire en Nouvelle-Calédonie. Aux sources d'un droit commun coutumier*, Aix-en-Provence: Presses universitaires d'Aix-Marseille.
- Regnier, D.A.P. (2012), *Why not marry them?: history, essentialism and the condition of slave descendants among the southern Betsileo (Madagascar)*, tesi doctoral, The London School of Economics and Political Science, <http://etheses.lse.ac.uk/362/>.
- Roca, A. (ed.) (2005), *La revolución pendiente. El cambio político en el África negra*, Lleida: Edicions de la Universitat de Lleida.
- Rosés, M. (2010), “Le fihavanana: Du symbolisme d'un concept à un concept symbolique”, *Revue du MCI*, 48: 23-35.
- Rosés, M. (2011), “Les pratiques traditionnelles au service des paysans pour la prévention des vols de zébus. L'exemple du *tatao* et du *tsitsika* dans le district de l'Isandra”, *Taloha*, 20, <http://www.taloha.info/document.php?id=1160>.
- Rosés, M. (2012), “Invertir en cebúes: Un ejemplo de la economía local de Madagascar en el mundo global”, a Narotzky, S. (coord.), *Economías cotidianas, economías sociales, economías sostenibles*, Barcelona: Icaria.
- Rosés, M. (en premsa) “Fihavanana local, fihavanana national: les usages d'une coutume juridique locale à Madagascar” a Kneitz, P (comp.), *Fihavanana. La vision d'une société paisible à Madagascar. Perspectives anthropologiques, historiques et socio-économiques*, Halle: Universitätsverlag Halle-Wittenberg. Schriften des ZIRS.
- Sabaté F. (2007), *El sometent a la Catalunya medieval*, Barcelona: Rafael Dalmau Editor.
- Salrach, J.M. (coord.) (2004), *Història agrària dels països catalans. Edat mitjana II*. Barcelona: Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona.



- Sermet, L. (2009), *Une anthropologie juridique des droits de l'homme. Les chemins de l'Océan Indien*, Paris: Éditions des Archives Contemporaines & Agence Universitaire de la Francophonie.
- Solondraibe, T. (1988), “Croyances religieuses et populaires traditionnelles et agriculture. Le cas des 'tany fady' et 'andro fady' dans le Betsileo.”, *Recherches pour le développement. Série Sciences de l'Homme et de la société*, 5: 35-62.
- Solondraibe, T. (1992), “Communautés de base et pouvoirs politiques dans la Lalangina et le Vohibato (sud betsileo) du XVI<sup>e</sup> au début du XX<sup>e</sup> siècles”, *Omalasy Anio*, 35: 15-46.
- Supiot, A. (2005), *Homo juridicus*, Paris: Éditions du Seuil.
- Terradas, I. (1993), “Realismo etnográfico. Una reconsideración del programa de Bronislaw Malinowski”, a Bestard, J. (comp.), *Después de Malinowski. Modernidad y posmodernidad en la Antropología actual*, Tenerife: Actas del VI Congreso de Antropología.
- Terradas, I. (1999), “Antropología jurídica: en torno al replanteamiento de Louis Assier-Andrieu”, *Areas: Revista internacional de ciencias sociales*, 19: 51-66.
- Terradas, I. (2008), *Justicia Vindicatoria*, Madrid: CSIC.
- Teyssier, A.; Raharison, H.; Ravelomanantsoa, Z. (2008), “La réforme foncière de Madagascar ou le pari de la compétence locale”, a Sandron, F. (ed.), *Population rurale et enjeux fonciers à Madagascar*, Antananarivo: CITE, Paris: Karthala.
- Teyssier, A. (2010), “Décentraliser la gestion foncière?”, *Perspective foncier*, 4.
- Thomas, L.V. i Luneau, R. (1980), *La terre africaine et ses religions*, Paris: L'Harmattan.
- Tronchon, J. (1986), *L'insurrection malgache de 1947 : essai d'interprétation historique*, Fianarantsoa : Ambozontany.
- Varison, L. (2011), “Des droits au coeur du “village”: le travail des parajuristes au Mali”, a J. Faget; J-C. Mas; É. Le Roy; G. Nicolau (eds.), *Pratiques citoyennes de droit*, Paris: Karthala.
- Verdier, R. (1963), “Ethnologie et droits africains”, *Journal de la Société des Africanistes*, 33(1) : 105-128.
- Verdier R. (1965), “ « Chef de terre » et « terre du lignage ». Contribution à l'étude des systèmes de droit foncier négro-africains”, a J. Poirier (dir.), *Etudes de droit africain et de droit malgache*, Paris: Cujas.
- Verdier, R. (1980), *La vengeance*, Paris: Cujas.

- Vérin, P. (1990), *Madagascar*, Paris: Karthala.
- Vérin, P.; Rajaonarimanana, N. (1991), “Divination in Madagascar. The Antemoro Case and the Diffusion of Divination”, a P.M. Peek (ed.), *Divination systems: Ways of Knowing*, Indiana: Indiana University Press.
- Vidal, H. (1968), “Le code des 118 articles d’après les sources européennes”, *Annales de l’Université de Madagascar-Droit*, 5: 153-164.
- Vig, L. (1977), *Croyances et moeurs des malgaches*, Antananarivo: Trano Printy Loterana
- Villacañas, J.L. (2007), “Legitimidad y legalidad en Max Weber”, a M. Menéndez (ed.), *Sobre el poder*, Madrid: Tecnos.
- Vincent, J.F. (1991), “Serment-ordalie, justice et pouvoir chez les montagnards mofudiamaré (Cameroun du Nord)”, a R. Verdier (ed.), *Le serment*, Paris: Éditions du CNRS.
- Waast, R. (1973), “Place et limites assignées aux opérations par la société paysanne”, *Terre Malgache. Tany Malagasy*, 15: 93-126.
- Weber, M. (1964), *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, Mèxic D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Worsley, P. (1971), *Two blades of grass: Rural cooperatives in agricultural modernisation*, Manchester: Manchester University Press.

### **Altres documents consultats**

- Arrête du 9 mars 1902 portant organisation de l’administration indigène de l’Imerina*, a Arbousset, F. *Fokon’olona à Madagascar*, Paris: Domat-Monchestine, 1950.
- Arrête n°94-608 du 28 septembre 1994 relatif à la participation active de la population rurale à la sûreté et la lutte contre les vols de zébus*, Gouvernement malgache, 1994.
- Arrête n°2000-027 relatif aux communautés de base chargées de la gestion locale de ressources naturelles renouvelables*, Ministère de l’Environnement et des Forêts, 2000.
- Arrête n° 09/REG/HM portant application de la loi n° 2001-004 portant réglementation générale des dina en matière de sécurité publique*. Gouvernement malgache, 2001.

- Arrête n° 13/REG/HM du 31 août 2005 sur l'organisation de l'autodéfense villageoise et la participation active du fokonolona à la persécution des vols de zebús.* Gouvernement malgache, 2005.
- Arrête n°2007-151 du 19 février 2007 sur l'organisation, le fonctionnement et les attributions du fokontany,* Gouvernement malgache, 2007.
- Arrête n°2007-720 du 25 juillet 2007 modifiant l'annexe du décret n°2005-012 du 11 janvier 2005 sur la création des Distrits et Arrondissements administratifs,* Gouvernement malgache, 2007.
- Circulaire 584MJ/CAB du 3 octobre 1961 précisant la place juridique des fokonolona,* Gouvernement malgache, 1961.
- Circulaire du 11 mars 1968 complétant et précisant la responsabilité et les pouvoirs du fokonolona (JORM du 4 mai 1968, p.39),* Gouvernement malgache, 1968.
- Circulaire 130 REG/HM/SG/SEC du 3 novembre 2005 pour les chefs de district sur l'application du kalôny à la Région de la Haute Matsiatra.* Gouvernement malgache, 2005.
- Code Pénal de Madagascar du 17 juin 1972 mis à jour au 30 juin 1998.* Gouvernement malgache, 1998.
- Convention de Sakaraha,* Gouvernement malgache, 1960.
- Declaración de la Alianza Cooperativa Internacional sobre la identidad cooperativa,* Consejo superior de cooperativas de Euskadi, 1996.
- Didim-pitsaram-pokonolona momba ny halatr'omby sy ny fiambenan-kizo o Convention de Mandabe,* Gouvernement malgache, 1957.
- Didim-pokonolona tandrok'omby eo amba-havady,* Tantara ny Andriana (R.P.Callet), [1878] 1908.
- Dina Ambohimahasina,* Ministère de l'Environnement et des Forêts, 2002.
- Dina fandriampahalemana d'Ihosa, Ivohibe, Iakora, Midongy sud et Befotaka sud,* Gouvernement malgache, 1990.
- Dina Firaisana Lovasoa,* 2000.
- Dina Fivondronampokontany de Fianarantsoa II,* Gouvernement malgache, 1991.
- Dina Fivondronampokontany de Fianarantsoa II,* Gouvernement malgache, 1995.
- Dinan'ny Faritra Anosy,* Gouvernement malgache, 2004.
- Dinan'ny Matsiatra Ambony,* Gouvernement malgache, 2007.
- Dinan'ny mpihary,* Gouvernement malgache, 1990.
- Din'asa,* Tantara ny Andriana (R.P.Callet), [1878] 1908.

- Dina régional de la Haute Matsiatra. 20 mars 2007.* Gouvernement malgache, 2007.
- Fifanarana teto Brickaville,* Ministère de l'Environnement et des Forêts, 1999.
- Koka n°002,* Observatoire National de l'Intégrité de Madagascar, Juny 2007.
- Koka n°004,* Observatoire National de l'Intégrité de Madagascar, Agost 2007.
- Koka n°007,* Observatoire National de l'Intégrité de Madagascar, Desembre 2007.
- Loi n° 60-004 du 15 février 1960 relative au domaine privé national (J.O. n° 88 du 26 février 1960, p.411, RTL IV),* Gouvernement malgache, 1960.
- Loi 60-105 du 27 septembre 1960 modifiée et complétée relative à la répression des vols de zébus,* Gouvernement malgache, 1960.
- Loi 70-025 du 23 juin 1970 portant ratification du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (JORM n°73 du 27 juin 1970, p. 1364),* Gouvernement malgache, 1970.
- Loi 96-025 du 30 septembre 1996 relative à la gestion locale des ressources naturelles renouvelables,* Ministère de l'Environnement et des Forêts, 1996.
- Loi n° 2001-004 du 25 octobre 2001 portant réglementation générale des dina en matière de sécurité publique (J.O. n°2746 du 19.11.2001, p.3047),* Gouvernement malgache, 2001.
- Loi n° 2004-001 du 17 juin 2004 relative aux Régions (J.O. n° 2915 du 12 juillet 2004, E.S., p.2556),* Ministère de l'Intérieur, 2004.
- Loi n° 2005-019 du 17 octobre 2005 fixant les principes régissant les statuts des terres (J.O. n° 3007 du 2 janvier 2006, pages 4 à 15),* Gouvernement malgache, 2005.
- Loi n° 2006-031 du 24 novembre 2006 fixant le régime juridique de la propriété foncière privée non titrée (J.O. n° 3089 du 26 février 2006, pages 1630 à 1631),* Gouvernement malgache, 2006.
- Observations finales du Comité des droits de l'homme : Madagascar - 3ème rapport (extraits) CCPR/C/MDG/CO/3,* Nations Unides, 2007.
- Ordonnance n° 60-106 du 27 septembre 1960 modifiée et complétée par la loi n° 61-030 du 18 octobre 1961 (JO n° 190 du 21.10.61, p. 1818),* Gouvernement malgache, 1960.
- Ordonnance n°60-175 du 3 octobre 1960 fixant les attributions et responsabilités du fokonolona (JORM du 5 novembre 1960, p.2339),* Gouvernement malgache, 1960.
- Rapport National sur le Développement Humain,* PNUD, 2010.

## Bibliografia

- “Seule l’Union européenne décide de la suite du programme ACCORDS”, C. Rakotoarisoa. *L’express de Madagascar*, 15 de desembre del 2010.
- Troisième rapport présenté par Madagascar au Comité des droits de l’homme (extraits)* CCPR/C/MDG/2005/3, Nations Unides, 2005.