

---

**ELS BARA: UNA COMUNITAT  
RAMADERA.**

EL ROBATORI DE ZEBÚS A  
MADAGASCAR

---

Autora: Gemma Sabatés de Hita

Consultora: Eulàlia Torra Borràs

Data: Gener de 2012



## ÍNDEX

---

<b>1. PRESENTACIÓ .....</b>	<b>5</b>
<b>2. OBJECTIUS .....</b>	<b>5</b>
<b>3. MARC TEÒRIC .....</b>	<b>6</b>
<b>4. METODOLOGIA .....</b>	<b>7</b>
4.1. CORPUS DE DADES .....	7
4.2. RECOLLIDA DE DADES .....	7
4.3. ANÀLISI DE DADES .....	8
<b>5. L'ÈTNIA BARA .....</b>	<b>8</b>
5.1. POBLACIÓ .....	8
5.2. SOCIETAT .....	9
5.3. RELIGIÓ .....	10
<b>6. LA CIVILITZACIÓ DEL BOU. EL ZEBÚ: MONEDA, FORÇA I SÍMBOL .....</b>	<b>10</b>
6.1. LA CIVILITZACIÓ DEL BOU .....	11
6.1.1. Bous i llinatges .....	11
6.1.2. La ideologia cerimonial entorn del zebú .....	12
6.1.3. La civilització del bou en el segle XXI .....	13
<b>7. ELS BARA: UN SISTEMA ECONÒMIC BASAT EN LA RAMADERIA.....</b>	<b>13</b>
7.1. CARACTERÍSTIQUES DE LA RAMADERIA DE ZEBÚS .....	14
7.2. ELS FONAMENTS IDEOLÒGICS DEL DRET TERRITORIAL BARA.....	15
7.2.1. Les "terres dels bous", lloc de la identitat del llinatge.....	15
7.2.2. L'estatut de senyor de la terra: topontany .....	15
7.3. LA PRÀCTICA DEL DRET TERRITORIAL EN PAÍS BARA .....	17
7.3.1. La vigilància dels kizo.....	17
7.3.2. L'espai vigilat determina l'espai dominat .....	18
<b>8. ELS BARA I LA DESFORESTACIÓ .....</b>	<b>19</b>
8.1. LA CONCEPCIÓ BARA DEL BOSC .....	19
8.2. LES RELACIONS ENTRE ELS BARA I ELS IMMIGRANTS .....	20
8.3. UNA SITUACIÓ QUE ESCAPA ALS BARA .....	21
8.4. LA VOLUNTAT D'APROPIACIÓ DE LA TERRA: FORMES D'EXPRESSIÓ I CONSEQÜÈNCIES .....	22
<b>9. EL ROBATORI DE ZEBÚS .....</b>	<b>24</b>
9.1. CONCEPTES CLAU .....	24
9.1.1. Fatidra .....	24
9.1.2. Ombiasa .....	24
9.1.3. Fokonolona.....	25
9.1.4. Mpanarivo.....	25
9.2. TIPOLOGIA DELS ROBATORIS.....	26
9.3. ELS DAHALO O MALASO .....	26
9.4. MOTIVACIONS DELS ROBATORIS DE BOUS.....	27
9.4.1. Factors culturals: el robatori ritual, prova de virilitat i poder.....	27
9.4.1.1. El robatori de zebús en la unió matrimonial .....	28
9.4.1.2. Estudis del robatori de zebús com a fenomen cultural.....	28

9.4.2. Factors sociològics .....	29
9.4.2.1. El robatori com a mitjà d'equilibri social .....	29
9.4.2.2. El robatori com a resultat d'una crisi de la societat .....	30
9.4.3. Factors polítics: el robatori com a reacció contra l'autoritat "estrangera" .....	30
9.4.4. Factors econòmics: el robatori com a mitjà d'enriquiment .....	31
9.5. LA REPRESSIÓ: FRACASSOS I ÈXITS. DE LA "PRODUCCIÓ GUERRERA" AL BANDIDATGE RURAL .....	32
9.5.1. Època pre-colonial .....	32
9.5.2. Època colonial .....	33
9.5.3. Des de la Independència fins els anys vuitanta .....	34
9.5.4. Des dels anys vuitanta fins avui .....	35
9.6. ELS ROBATORIS DE BOUS EN L'ACTUALITAT .....	36
<b>10. CONCLUSIONS .....</b>	<b>37</b>
<b>11. BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>39</b>

## 1. PRESENTACIÓ

---

L'estiu passat vaig visitar Madagascar. Em va sorprendre l'estil de vida de la seva gent, íntimament lligat al seu entorn natural, i vaig tenir l'oportunitat de conèixer, si bé superficialment, els seus rituals i els seus costums. Especialment, em va sorprendre com els membres de l'ètnia bara, eminentment ramadera, viuen la seva cultura entorn d'un animal, el zebú, que no només és moneda de canvi i força per al transport, sinó tot un símbol per a aquest poble, i entorn del qual es segueix tot un seguit de rituals. El que més em va cridar l'atenció i en el que es centra el present estudi, és el robatori de zebús, com a ritual de pas de l'edat jove a l'adulta. Tanmateix, el poble bara és en l'actualitat víctima d'un prejudici lamentable, ja que s'associa amb els lladres de bestiar en el context del problema social i econòmic actual de bandits armats i el robatori de l'espècie bovina a gran escala.

Passant d'allò general a allò concret, l'estudi s'estructura de la següent manera: en primer lloc, es fa una aproximació inicial a l'ètnia bara i a la seva cultura lligada al seu ramat, fent esment al fenomen de la desforestació que devasta el país i que guarda certa relació amb l'objecte de recerca; posteriorment, es passa a explicar en què consisteix el robatori de zebús, les diverses motivacions que el provoquen i la seva evolució fins a l'actualitat.

Avui en dia cap cultura és estanca, sinó que existeix una interrelació a tots els nivells entre les diferents societats a escala mundial. La globalitat i multiculturalitat característiques de l'època actual dilueix els límits físics del territori bara. Estudiar les particularitats de la cultura bara en l'actualitat, constituïda amb elements ètnics i socials que provenen del seu passat tribal, juntament amb els elements trasplantats des de França durant el procés colonial, crec que ens pot ajudar a reflexionar sobre les nostres pròpies societats, igualment híbrides, contradictòries i canviants.

## 2. OBJECTIUS

---

L'objectiu general del present treball de recerca és l'aproximació a una cultura, la de l'ètnia bara de Madagascar, a través dels seus rituals i símbols, conèixer com van començar i per què aquests rituals, i el seu significat en l'actualitat.

Com a objectiu específic, és pretén aprofundir en el coneixement del valor social i simbòlic, a més de l'econòmic, que té el zebú dins la cultura bara. Més concretament, l'estudi es centrarà en el fenomen dels robatoris d'aquests animals, ritual de pas de l'edat jove a l'adulta per als bara, però que s'ha estès per motius diferents a altres regions rurals malgaixes. Així mateix, es cercarà si aquests robatoris guarden alguna relació amb la desforestació que devasta el país.

A partir de l'anàlisi d'aquests diversos aspectes, així com de les opinions sobre el fenomen extretes de les entrevistes realitzades durant el treball de camp, s'intentarà presentar el panorama actual del robatori de zebús a Madagascar, quines conseqüències té la seva extensió per l'ètnia bara i com es preveu que evolucionarà en el futur.

Així doncs, les preguntes de recerca són:

- Quin significat té el zebú per l'ètnia bara?
- Quin origen té pels bara el robatori ritual de zebús?
- Quines són les causes de l'extensió actual del fenomen?
- Tenen alguna relació l'actual desforestació que té lloc a Madagascar i els robatoris de zebús?
- Quina és l'opinió dels malgaixos sobre el fenomen?
- Quina és la seva possible tendència futura?

### 3. MARC TEÒRIC

---

A Madagascar, a partir de la colonització, han estat nombrosos els científics i missioners, principalment francesos, que hi han dut a terme les seves investigacions. Donat que el treball de camp del present estudi s'ha fet a distància, s'ha donat preferència a un marc teòric basat, principalment, en aquestes fonts d'observació directa sobre el terreny.

Així, per tal d'aprofundir en el coneixement de l'ètnia bara, han estat essencials les obres de dos autors cabdals: Jacques Faublée i Emmanuel Fauroux.

El lingüista francès Jacques Faublée estudià *in situ* la societat bara entre 1938 i 1941, i els resultats de les seves investigacions es recullen a *La cohésion des sociétés Bara* i *Les esprits de la vie à Madagascar*, ambdues obres publicades l'any 1954.

Per la seva banda, l'antropòleg Emmanuel Fauroux analitza la realitat social actual del conjunt meridional de Madagascar i les seves transformacions. Els seus llibres i articles sobre les societats ramaderes del sud i sud-oest malgaix, com *Aombe 2. Le boeuf et le riz dans la vie économique et sociale Sakalava de la vallée de la Maharivo* i «Boeufs et pouvoirs. Les éleveurs du sud-ouest et de l'ouest malgaches», ambdós publicats l'any 1989, han estat de gran utilitat per al nostre estudi.

Per la seva possible relació amb el robatori de zebús a Madagascar, s'ha analitzat també el problema de la desforestació que devasta el país. Per conèixer millor les seves causes i conseqüències, han estat fonamentals els articles «Des esprits, des tombeaux, du miel et des boeufs: perception et utilisation de la forêt en pays Bara Imamono» (1997) i «Déforestation et dynamiques migratoires (Madagascar)» (2000), del socio-antropòleg Bernard Moizo.

D'altra banda, les interessants idees sobre la relació entre els robatoris de bous i el dret territorial bara de l'enginyer agrícola i doctor en geografia tropical Armelle de Saint Saveur, reflectides en el seu article «Prévention des vols de bétail chez les agropasteurs Bara de Madagascar. Une conception défensive du patrimoine» (2002), també han estat imprescindibles per al nostre treball de recerca.

Finalment, per a l'objectiu concret del nostre estudi, l'anàlisi del fenomen del robatori de zebús a Madagascar, cal destacar els estudis de referència dels següents autors: Achilson Randrianjafizanaka, Jean-Michel Hoerner, Louis Paul Randriamarolaza i Henri Rasamoelina.

L'article «Les vols de boeufs» (1972-1973), de Randrianjafizanaka, un dels responsables de l'oficina regional del *Programme Alimentaire Mondial*, és el resultat d'enquestes i d'observacions directes realitzades per a la preparació d'una memòria de la *Convenció de Sakaraha*, un dels més severs intents del govern malgaix per acabar amb el problema dels robatoris de bous.

L'article de Hoerner, professor de geopolítica i de turisme a la Universitat de Perpignan, «Les Vols de boeufs dans le Sud malgache» (1982), analitza l'evolució del fenomen des de l'època dels clans i dels reialmes fins als anys vuitanta.

L'antropòleg Louis Paul Randriamarolaza, en el seu article «Elevage et vol de boeufs en pays Bara: La dimension socio-culturelle» (1986), analitza el robatori ritual de zebús en la societat bara.

I més recentment, Rasamoelina, professor en el Département des Sciences Sociales et de Développement de l'Université de Fianarantsoa, en l'article *Le Vol de boeufs en pays Betsileo* (1991) analitza el fenomen en la societat betsileo de Madagascar, un poble no ramader on els motius dels robatoris de zebús no es poden cercar en cap origen ritual.

## 4. METODOLOGIA

---

### 4.1. Corpus de dades

Principalment, el present estudi s'ha basat, d'una banda, en la recerca documental (bàsicament en llengua francesa) sobre el tema, i de l'altra, en els resultats de les enquestes realitzades. En total s'han entrevistat 44 persones de nacionalitat malgaix: 14 dones i 30 homes, d'edats compreses entre 18 i 66 anys i de professions diverses (estudiants, metges, arquitectes, taxistes, perruquers, comerciants, músics, agents turístics...), 41 de les quals resideixen a Madagascar, 2 a França i 1 a Barcelona.

### 4.2. Recollida de dades

Les entrevistes s'han realitzat a distància (*online*) tant a habitants de Madagascar com a emigrants originaris d'aquest país. Per a la seva realització, ha estat essencial l'ajut de l'intermediari landry Andrianjatovo, xòfer i guia turístic a Madagascar, que ha difòs les enquestes als seus compatriotes. S'ha tractat d'*entrevistes estructurades*, dirigides o focalitzades, fixant l'atenció sobre el robatori de zebús a Madagascar i els seus efectes. Així mateix, al llarg de l'estudi s'ha mantingut contacte amb dues intermediàries/informants per al projecte de recerca: Lova Randriamiary, responsable de Turisme i Cultura del Consultat de Madagascar a Barcelona, i Mariona Rosés, doctoranda en Antropologia Social i Cultural a la Universitat de Barcelona i que actualment està realitzant una tesis sobre el procediment de resolució de conflictes en l'àmbit local malgaix.

En les entrevistes, d'entre els diferents tipus de preguntes orientatives que ofereix Patton<sup>1</sup>, s'han utilitzat les següents:

- Sobre l'*experiència* (per a les intermediàries): en què es basa la teva tesis i a quines conclusions estàs arribant? Tens contacte amb algú que pertanyi a l'ètnia bara? Quin tipus de relacions mantens amb gent de Madagascar per la teva feina? Creus que hi ha prou coneixement de la realitat cultural dels bara fora de Madagascar?
- Sobre l'*opinió* i els *valors*: Què en penses de les tradicions i dels rituals? Quina és la teva opinió sobre els rituals del teu país? T'hi sents identificat/da? Què opines sobre el robatori de zebús? Creus que el robatori de zebús està relacionat amb la desforestació que assola el país?
- Sobre els *sentiments*: Com et sents quan escoltes alguna notícia de Madagascar? (només per als entrevistats immigrants) Quina és la teva reacció davant de la desforestació que assola el país? Tens sentiment de pertinença a una determinada regió/cultura/nació? Et preocupa que es perdin les tradicions?
- Sobre el *coneixement*: Coneixes l'ètnia bara, la seva cultura i rituals? Quantes persones coneixes d'aquesta ètnia? Quin significat té el zebú per l'ètnia bara? Em sabries dir quin és l'origen del ritual de robatori de zebús i en què consisteix?
- Sobre la *biografia personal*: Dades personals: Edat? Sexe? Professió? Nacionalitat? Ciutat o poble de naixement? Ciutat o poble del domicili actual? Relació amb el país d'origen (només per als entrevistats immigrants): Edat i motius d'emigració de Madagascar? Has tornat a Madagascar? Et mantens informat/da de l'actualitat de Madagascar?

---

<sup>1</sup> PATTON, M. Q. (1990), citat a FECÉ, J. L. (2000).

D'altra banda, la recollida de material documental s'ha realitzat a través de la recerca bibliogràfica a les biblioteques universitàries catalanes i, sobretot, a través dels recursos disponibles a Internet.

### **4.3. Anàlisi de dades**

L'organització de les dades resultants del treball de camp (material documental, respostes dels entrevistats, etc.) s'ha centrat en les dades principals, és a dir, en aquelles realment valuoses per a l'objectiu de la recerca, l'estudi del robatori de zebús a Madagascar, mentre que les que hi podien estar relacionades, com els altres rituals bara o la desforestació del territori, s'han recollit com a dades secundàries.

Un cop recollides i organitzades les dades, el procediment que s'ha seguit per a l'anàlisi de les dades recollides en les entrevistes i en la recerca bibliogràfica ha estat el propi de les formes culturals, ja que s'ha partit d'un producte fet per la humanitat, en aquest cas un ritual, per tal d'esbrinar l'ús social i el significat que té en els processos culturals de l'ètnia bara.

Com ja s'ha comentat, avui en dia cap cultura és estanca, sinó que existeix una interrelació a tots els nivells entre les diferents societats a escala mundial. Els autors clàssics com Tocqueville, Marx, Durkheim o Weber van estudiar fenòmens macrosocials per tal d'esbrinar quines eren les dinàmiques de funcionament de la societat en el seu temps i predir la seva evolució i canvis futurs. A una escala molt menor, el present projecte de recerca estudia les transformacions de l'estructura i funcionament de la societat bara. Per a tal tasca, la variable temporal és la que ha permès predir la tendència futura del robatori de zebús, a partir de com ha anat evolucionant aquest fenomen des dels seus orígens fins a l'època actual.

D'altra banda, la complexitat causal ha estat un factor central en l'anàlisi del robatori de zebús i el seu significat actual, ja que avui en dia el fenomen respon a motivacions molt diverses: és el resultat d'una combinació de diversos factors i condicions que interactuen en l'espai i el temps.

## **5. L'ÈTNIA BARA**

---

*Joshua project* és una iniciativa que recull el treball dels investigadors de les missions cristianes a diferents pobles del món. En la seva pàgina web<sup>2</sup> hi trobem una de les descripcions més completes de l'ètnia bara, tant a nivell demogràfic com lingüístic, social i religiós. A continuació, en presentem un breu resum.

### **5.1. Població**

El poble bara és un dels divuit grups ètnics que coexisteixen avui en dia a Madagascar. Es tracta d'un poble de pastors semi-nòmades però amb força cohesió social, potser a causa d'una certa centralització política en el segle XIX, arran de la colonització francesa (1896).

Actualment, els aproximadament 520.000 bara (dels quals, el 23,8% constitueixen població urbana)<sup>3</sup> es distribueixen a l'bara, una extensa àrea del centre-sud de

---

<sup>2</sup> <http://www.joshuaproject.net/people-profile.php?rog3=MA&peo3=10672>

<sup>3</sup> Segons dades de l'any 2000. La xifra de població s'ha calculat en els bara essent el 3,5% del total de la població malgaix (cens 1969). No obstant això, aquest percentatge va ser del 4,7% constant en els censos de 1921, 1934 i 1958 (ELLI, 1993), i l'estudi de Poirier i Dez de 1963 el col·loca en el 3,9%. La població urbana s'estima a partir les dades del cens de 1993; les xifres són "centres urbans secundaris", és a dir grans pobles i voltants.



Madagascar, amb ramificacions a l'est i l'oest. D'aquest poble, fidel als costums dels seus avantpassats, se'n diu que són valents i treballadors des d'una edat primerenca, generalment alts i prims, molt virils i intel·ligents. Basen la seva economia en la cria de zebús, però el bestiar no s'utilitza per a consum propi, excepte en els funerals i rituals de sacrifici.

Els bara viuen en petits pobles molt units i interdependents. No parlen tots de la mateixa manera (hi ha una manera oriental, una forma occidental i varietats al centre, nord i sud) i tenen diferents tabús i costums. Tanmateix, malgrat que mai ha estat un regne unit, repartits en la gran àrea on es troben, tots tenen una forta identitat comuna: bara. En efecte, tenen un sentiment molt arrelat de pertinença a la seva ètnia i no es senten identificats amb un sentiment nacional malgaix. Es mostren orgullosos de ser bara, per a ells és sinònim de prestigi.

## 5.2. Societat

A través d'alguns costums apareixen els trets característics de la societat i de la mentalitat malgaixes.

En primer lloc, totes les pràctiques socials malgaixes es basen en la solidaritat i el saber viure en grup; l'individualisme és rebutjat. La moral tradicional ensenya: *Aza tsy tia olona fa ny olona no harena* ("estimeu els vostres pròxims ja que ells faran la vostra riquesa"); és només un dels molts proverbis sobre la necessitat de la unió, de la solidaritat i de l'ajuda mútua.

Segons Jacques Faublée<sup>4</sup>, la societat bara consisteix en famílies nombroses (races o clans), descendents d'un avantpassat comú. En els bara, la identitat social és especialment marcada, i els mateixos noms de les persones no les individualitzen sinó que fan referència a la *raza* (o clan) a la qual pertanyen. Els membres d'un clan es distingeixen de les següents maneres:

- Pels *sifin'aombe*, les marques a les orelles del seu bestiar, amb un nom o un disseny particulars que assenyalen l'origen de l'animal. Es refereixen als difícils començaments del ramat, i donen testimoni de l'harmonia i la cohesió de la família a la qual pertanyen. Les osques a les orelles, veritables escuts propis de cada clan, permeten identificar, de forma segura, tant els animals com els propietaris.
- Per un nom que recorda els avantpassats (el lloc d'origen, la història familiar, una qualitat o un defecte...) i que sovint coincideix amb el nom del seu ramat.
- Per alguns tabús (*Faly*), que generalment prohibeixen o protegeixen certs aliments, la mort de certs animals o aus, un determinat comportament, etc. L'origen d'un tabú pot ser una experiència, una maledicció o una revelació d'un avantpassat. Tots els bara són conscients que violar un *Faly* equival a destruir la vida de la família.
- Per una tradició (*Tatara-raza*), que és la història de la família.

Per la seva banda, Huntington<sup>5</sup> escriu que "la unitat bàsica d'organització de la societat bara és un grup d'empreses familiars locals: el *tariky*". El *tariky* es refereix al llinatge i indica el menor grup local que comparteix el control dels arrossars, el bestiar, les dones, el poble i la tomba. Dintre dels clans hi ha diferents *tariky*.

La bara és una societat patriarcal, autònoma i reservada envers els pobles veïns. Són els caps de clan, els ancians, anomenats *ray aman-dreny*, els qui ostenten l'autoritat. Ells, en

---

<sup>4</sup> FAUBLÉE, J. (1954a), p. 5, citat a BOUWER, L. (2000).

<sup>5</sup> HUNTINGTON, R. W. (1974), p. 137, *ibid*.

tant que dipositaris dels valors ancestrals, serveixen de referència a les generacions actual i futura per a la salvaguarda de la seva identitat cultural. Per als malgaixos, aquest respecte a la gent gran o als avantpassats ha estat, durant el transcurs dels segles, la garantia de la seva personalitat nacional davant la penetració de la cultura estrangera. Cada *raza* té un patriarca, el *lonaky* o *pazaka*, que és l'únic que té dret a realitzar la funció sacerdotal durant les cerimònies de sacrificis, i l'*hazomanga*, referit tant a l'altar on es fa el sacrifici com al patriarca. Cada bara té un *hazomanga*, igual que el seu pare i el pare del seu pare, i l'autoritat, en gran mesura, està lligada a la propietat d'animals: l'edat en si mateixa compta poc; la respectabilitat no només es mesura pel nombre de cabells blancs, sinó també, i sobretot, pel nombre de bous. Només el gran propietari de zebús és escoltat, respectat i seguit en totes les reunions del *fokonolona* (comunitat rural tradicional) i en la vida quotidiana.

### 5.3. Religió

La religió principal, en un 95% de la població, és l'autòctona. Es tracta d'una religió animista composta per rituals i no per dogmes, on els sentiments religiosos neixen del contacte permanent amb allò sagrat.

Els malgaixos creuen en un Déu suprem que viu al cel, el *Zanahary* ("Aquell qui ha creat", "Déu creador"), també anomenat *Andriamanitra* ("El noble perfumat", ja que per als malgaixos la bona olor és sinònim del Bé). Aquest Déu suprem, invisible i omnipresent, mestre del món i del destí dels homes, és sempre invocat el primer en les pregàries.

Les relacions Déu-home s'expliquen per la creença en l'existència d'intermediaris entre les ànimes dels morts i els esperits que passegen per l'aire, per la natura. Déu encarrega a aquests intermediaris que vetllin sobre els vius i la natura i que romanguin accessibles i propers als homes.

Concernent aquests diversos "déus intermediaris", en primer lloc es poden distingir els *fanahy* o ànimes dels *Razana* o ancestres:

Com explica Rabasahala<sup>6</sup>, els malgaixos creuen en la supervivència de l'ànima després de la mort. Després de la mort, deslligada del cos, l'ànima és purificada i esdevé sagrada: l'individu esdevé *Razana*. La mort es considera com un acte de pas d'un estat a un altre. No es pot parlar de trencament radical entre els vius i els morts perquè aquests *Razana* continuen relacionant-se amb els seus parents. Des del seu món, les ànimes dels ancestres vetllen sobre els vius, controlant la submissió dels descendents a les regles de la tradició. Poden, aleshores, beneir o castigar.

És la por envers aquests *Razana* la que es troba a l'origen de tots els rituals funeraris, les veneracions dels morts i els cultes als ancestres. Aquests rituals funeraris són les manifestacions de la solidaritat dels vius i del respecte envers els difunts, i donen lloc a grans cerimònies on, com veurem, el zebú juga un paper fonamental.

## 6. LA CIVILITZACIÓ DEL BOU. EL ZEBÚ: MONEDA, FORÇA I SÍMBOL

---

El bou amb gepa, o zebú (*omby*<sup>7</sup>), animal importat d'Àfrica ("i a Àfrica hi arriba d'Àsia", afegeix la informant Mariona Rosés) durant el primer mil·lenni de la nostra era, ocupa un lloc essencial en la cultura malgaix, tant per a l'individu com per a la col·lectivitat. De fet,

---

<sup>6</sup> RABASAHALA, G. (1984).

<sup>7</sup> En llenguatge kiswahili (de l'Àfrica de l'Est), *gnombe* correspon a *omby*, *aombe* o fins i tot *agnomby*. Però també podria ser, segons certs mites, que el terme *omby* es degués al fet que aquests animals -anomenats anteriorment *jamoka*- haguessin pogut estar units en el mateix recinte.

la seva domesticació, durant segles, ha estat un dels pilars de l'economia de l'illa i de l'ordre social.

En el seu estudi<sup>8</sup>, Raharolahy remarca el fet que, per als pobles ramaders del sud i sud-oest malgaix, molt més que el domini de les terres, la possessió d'un ramat constitueix un signe exterior de riquesa i poder. El zebú representa una excel·lent inversió, una caixa d'estalvis molt més segura que un banc, ja que és útil tant per a les exigències familiars com per a les religioses, tant per als treballs del camp com per al trepig dels arrossars: el seu valor es basa tant en criteris de relacions socials com de productivitat econòmica.

### **6.1. La civilització del bou**

Malgrat les rivalitats interètniques, malgrat la colonització i la independència, en el país bara, sakalava o antandroy subsisteix l'anomenada "civilització del bou".

En aquest tipus particular de civilització, el ramader (i el seu grup de pertinença) evoluciona dins d'un complex univers pluridimensional on, a més de les consideracions directes, purament materials i pràctiques (productor de llet o de carn, animal de tir, etc.), al bou se li associa una altra dimensió: la del pensament, la ideologia i el misticisme.

El significat que se li dóna al zebú en aquestes societats ramaderes és ben conegut pels habitants de la resta del país. Del que es desprèn de les enquestes realitzades durant el treball de camp, entre les diferents ètnies de Madagascar no hi ha un coneixement gaire profund de les seves diferents cultures (com diu una de les entrevistades, "abans una ètnia no s'interessava gens per altres ètnies", i ella mateixa, a la qüestió de quantes persones de l'ètnia bara coneix respon: "No ho sé; a Madagascar no és d'educació fer preguntes personals sobre l'origen"). Tanmateix, la majoria dels entrevistats, el 70%, coneix el valor que té el bou per als bara.

Segons Randrianjafizanaka<sup>9</sup>, "gairebé és clàssic dir que el ramader malgaix està orgullós dels seus animals, però cal veure'l contemplant-los, comptant-los i anomenar-los un per un segons els colors dels seus pelatges per convèncer-se'n millor". De fet, però, a simple vista sembla que el propietari no faci realment res per als seus bous, ja que els deixa a la mercè de la natura. Tanmateix, durant tota la seva vida, no deixa de preocupar-se'n, fent créixer el ramat i preservant-lo dels lladres.

Per tal que dos grups diferents puguin entrar en comunicació els cal trobar un terreny d'entesa, mitjans, factors o valors coneguts i reconeguts per les dues parts. Entre dues societats diferents (família, clan o tribu) que estableixen relacions de bon veïnatge, de domini o de casament (intercanvis de juraments, comercials, de dones, etc.), o entre el món dels vius i el món dels ancestres del més enllà, és el zebú, conegut i reconegut per tots, el que permet aquestes intercomunicacions, essent a la vegada llenguatge, valor d'intercanvi i línia d'unió.

Com escriu M. Guérin<sup>10</sup>, el zebú està "al centre del dret costumari i serveix per regular la major part dels litigis". Però com també diu aquest autor, "és en el moment de la mort i els funerals quan el bou prendrà tota la seva significació social. Aleshores esdevé un veritable passaport per a l'eternitat".

#### **6.1.1. Bous i llinatges**

A Madagascar, llinatges i clans tenen una història gràcies als bous i als ancestres, i els primers, d'alguna manera, representen els segons. De fet, en l'època de les reialeses, el

---

<sup>8</sup> RAHAROLAHY, L. (2004).

<sup>9</sup> RANDRIANJAFIZANAKA, A. (1972-1973).

<sup>10</sup> GUÉRIN, M. (1977), p. 116.

rei, propietari de tot animal "salvatge" (no marcat) era qui, pels seus avantpassats, s'aproximava més a la divinitat; en canvi, el pobre, aquell que no tenia bous, es considerava que gairebé no tenia avantpassats.

Segons la guia de Madagascar de *Netunivers.com*<sup>11</sup>, actualment al sud i a l'oest de Madagascar, on la ramaderia bovina segueix essent la principal activitat econòmica, cada llinatge posseeix el seu ramat de zebús, sota l'autoritat del fill gran de la branca més gran. No obstant, els joves accepten cada cop menys l'autoritat del primogènit sobre els seus béns i volen administrar els seus propis animals dins del ramat comú. El llinatge, que s'ha dividit en unitats pràcticament autònomes, ha perdut així la seva entitat econòmica.

### 6.1.2. La ideologia cerimonial entorn del zebú

Com ja hem vist, només respectant les prescripcions (transmeses de generació en generació) un malgaix pot obtenir dels seus avantpassats la protecció i la benedicció que li assegurin la supervivència en un món de forces invisibles i perilloses. Raharolahy<sup>12</sup> explica que, durant l'època de les reialeses, els *ombiasy*<sup>13</sup> semblen haver afavorit a l'establiment o consolidació d'aquest sistema de creences religioses, caracteritzat per la importància de la comunicació amb els ancestres del llinatge, essent el sacrifici cerimonial del bou l'element mediador essencial d'aquesta comunicació.

En efecte: símbol de prestigi, el zebú és un animal sagrat que juga un important rol en totes les cerimònies malgaixes i comparteix tots els instants privilegiats de la vida dels homes als pobles, des del naixement fins a la mort; és desitjable, doncs, posseir-ne en gran nombre per tal de poder satisfer els rituals tradicionals que cal efectuar en múltiples ocasions. Així mateix, en els àpats comuns de les manifestacions col·lectives importants, la carn de bou constitueix el que s'anomena el *nofon-kena mitam-pihavanana*, la carn que permet perpetuar el *fihavanana* (cohesió social/solidaritat) del grup o d'una comunitat donada.

Hi ha multitud d'exemples de rituals on intervé el zebú i són quasi idèntics en tot el sud malgaix: un home no es pot casar si no posseeix, com a mínim, un bou<sup>14</sup>; la primera fecunditat de la muller o l'adopció de nens donen lloc a sacrificis (*soron-troky* i *soron'anake*); la circumcisió (*savatse*) dels joves és igualment el pretext per a sacrificis, així com en els *bilo* i *tromba*<sup>15</sup>, cerimònies de caràcter religiós per al guariment d'un malalt.

Com explica Fauroux<sup>16</sup>, durant l'època de les reialeses, els bous sacrificats durant les cerimònies havien de respondre imperativament a certs criteris respecte el color del seu pelatge, la forma de les seves banyes, etc.,<sup>17</sup> el que requeria un ramat de mida considerable. Això era possible en aquells temps de gran prosperitat, quan l'immens ramat reial, generalment, permetia trobar l'animal de les característiques requerides. Avui dia, però, quan la majoria de ramats de llinatge no sobrepassen gairebé una desena de caps de bestiar i quan molts ja no tenen bous, ja no és possible respectar les regles

---

<sup>11</sup> NETUNIVERS.COM (2011).

<sup>12</sup> RAHAROLAHY, L. (2004).

<sup>13</sup> Endevins-remeiers dels quals es parlarà més endavant.

<sup>14</sup> Aquest aspecte és particularment remarcable per al present estudi, motiu pel qual es desenvoluparà més àmpliament en l'apartat dedicat al robatori de zebús.

<sup>15</sup> Per tal de garantir la cohesió social, tota mínima separació ha de ser reparada per un ritual que vol apaivagar (*tromba*...) o fins i tot caçar (*bilo*...) un esperit que es manifesta quan la seva presència no és ni esperada ni desitjada.

<sup>16</sup> FAUROUX, E. (1989b).

<sup>17</sup> Per exemple, els sobirans merina de finals del segle XVIII - principis del XIX s'associaven als braus de grans ulls (*ombolahibemaso*), la mirada penetrant dels quals era famosa arreu.

tradicionals i les cerimònies s'han modificat: les menys importants, o bé han desaparegut o bé han esdevingut rares, mentre que d'altres es celebren amb un nombre reduït d'animals sacrificats, que a vegades també poden ser reemplaçats per carn comprada, alcohol o diners. Les cerimònies més importants, com la circumcisió, són demorades per tal de deixar al grup el temps suficient per acumular el nombre de caps de bestiar indispensable.

### 6.1.3. La civilització del bou en el segle XXI

Hoerner<sup>18</sup> es pregunta si, en el context actual del poble bara, marcat per la segmentació dels llinatges i la consegüent disminució dels seus ramats, es pot dir que la "civilització del bou" persisteix. Diu: "D'una banda, una evolució es dibuixa aquests darrers anys -anys vuitanta- vers un cert realisme econòmic; d'altra banda, com ho demostra la sobreexplotació, el zebú forma part integrant dels circuits monetaris". Així, en els agropastors sakalava, la venda de bòvids constitueix d'entre el 60 al 90% dels ingressos monetaris. També molts mahafaly, antadroy o bara, famosos per l'afecte que professen als seus ramats, venen periòdicament els bous per poder sufragar les despeses de la vida moderna: escolarització dels fills, compra de medicaments, hospitalització, etc.

No obstant, assenyala el mateix autor, l'especial cura que prenen els pastors per descriure els seus animals (des del color del pelatge fins a la forma de les banyes, passant per les marques a les orelles) segueix essent el mitjà més segur per retrobar els animals si un dia són robats. Així mateix, molts immigrants, essencialment arrossers, esdevenen veritables pastors en la seva nova terra d'acollida.

D'aquesta manera, conclou Hoerner, es podria dir que, tot i que a partir de la colonització el desenvolupament de l'agricultura ha limitat els pasturatges, la "civilització del bou" segueix conservant (a principis dels vuitanta) tots els seus drets, i el que escrivia M. A. Leblond el 1946 encara manté una observació real: "Només a Madagascar es conserva l'espectacle del que es podria anomenar l'edat de la civilització del bou. És només allà, en aquesta gran illa (...), que el bou representa integralment la riquesa, la glòria, la salut, la força"<sup>19</sup>.

## 7. ELS BARA: UN SISTEMA ECONÒMIC BASAT EN LA RAMADERIA

---

"Imagina't que, en el mateix moment que algú et pren la dona, els teus cultius són devastats i els teus bous robats. Què faries en primer lloc? Si primer t'ocupes de la teva dona, et quedaràs sense aliments ni bous; si t'ocupes dels teus cultius, hauràs perdut la teva dona i el teu ramat; però si primer busques els zebús, podràs recomprar la teva dona o, si ella no volgués tornar, et podràs casar amb una altra".

Declaració d'un paisà, narrada per M. Guérin<sup>20</sup>.

El sud malgaix, que comprèn una cinquena part del territori nacional, té una vocació pastoral molt marcada. Malgrat la sequera, el terreny, de camps ondulats i extensos espais herbacis subpoblats, es presta particularment bé a la ramaderia. Tenint en compte la proporció homes/bous, les grans zones ramaderes del sud es troben a l'interior, és a dir, sobretot en el país bara i l'androy continental, on s'arriben a comptar dos bous per home ("ben mal repartits a dia d'avui", assenyala Mariona Rosés).

---

<sup>18</sup> HOERNER, J. M. (1982).

<sup>19</sup> LEBLOND, M. A. (1946), citat a HOERNER, J. M. (1982).

<sup>20</sup> GUÉRIN, M. (1977), p. 116, *ibid*.

Confrontats a una crisi general del món rural i a les greus dificultats de la ramaderia tradicional, durant molt de temps marginats en relació als poders, els ramaders de l'oest i del sud-oest malgaix no han deixat d'elaborar solucions per tal d'assegurar la perennitat d'un mode de vida basat, principalment, en la ramaderia bovina.

Al sud-oest malgaix, els bara practiquen la ramaderia extensiva del zebú i el conreu d'arròs en el cor d'una regió de sabanes i de densos boscos secs. Els pobles, situats prop dels cursos d'aigua permanents, comporten extensos territoris pastorals els límits dels quals són definits de forma precisa. Aquestes pastures, com veurem, són objecte d'una gestió original, basada en la defensa comuna d'un espai de llinatge.

Durant l'època de l'estudi de Hoerner<sup>21</sup>, a principis dels anys vuitanta, per al conjunt del sud malgaix es podia estimar el capital boví en uns dos milions de caps. Segons aquest autor, el ramat sembla relativament estable des de 1921, data de les primeres estimacions serioses al sud. Tanmateix, destaca la gran dificultat que sempre ha suposat l'avaluació del capital boví del sud: "en un principi, i encara que sembli contradictori, el gran ramader malgaix prefereix dissimular la mida del seu ramat tot i que el seu prestigi sigui proporcional al nombre de bous que posseeix. La instauració de taxes sobre els bòvids per l'autoritat colonial, mantingudes fins l'any 1972, va contribuir en gran mesura a la subestimació del capital. Avui en dia -principis dels vuitanta-, tot i que les taxes sobre els bòvids han estat suprimides i el recens precís dels ramats sembla un dels mitjans més eficaços en la lluita contra els robatoris, la proliferació dels bous robats condueix encara a la dissimulació".

### **7.1. Característiques de la ramaderia de zebús**

Tradicionalment, degut a les condicions climàtiques, amb una molt llarga estació seca, la ramaderia al sud de Madagascar es considera com a semi-extensiva, tot i que es reconeix com a més sedentaritzada vers l'extrem sud. Tanmateix, com assenyala Hoerner<sup>22</sup>, des del principi de la colonització, sota l'efecte de la sedentarització progressiva de les poblacions, del creixement demogràfic i de l'auge de l'agricultura, la ramaderia ha anat perdent el seu caràcter extensiu i, des de fa alguns anys, la multiplicació dels robatoris de bous limita encara més els moviments de transhumància estacionals. D'altra banda, la sequera creixent obliga sovint a dur els bous prop d'aigües permanents, és a dir, prop dels pobles (anteriorment, només els animals destinats al sacrifici o episòdicament al trepig dels arrossars eren reconduïts al poble), amb els consegüents problemes de salubritat.

En el seu estudi<sup>23</sup>, Fauroux explica que, a part d'aquesta limitació dels moviments de transhumància, es dona un altre tipus d'adaptació de les tècniques pastorals en relació al mode de vigilància dels ramats. La inseguretat ha conduït als pastors a haver d'optar entre dues solucions extremes per a la vigilància dels seus ramats: alguns porten els seus animals, tots els vespres, als closos propers al poble, on són curosament vigilats; d'altres, al contrari, deixen els seus bous en llibertat al bosc de manera que esdevenen massa porucs i rebels per deixar-se apropar i, sobretot, per deixar-se conduir en ramat, per desconeguts. Els pobles aïllats prefereixen, generalment, aquesta segona solució.

Així, la distinció feta el 1922 per Tissié i Rakoto<sup>24</sup> entre, d'una banda, una "ramaderia en semi-llibertat" que afectaria l'oest i, de l'altra, una "ramaderia amb clos per la nit" que concerniria sobretot els països bara, mahafaly i antandroy, sembla obsolet. Més aviat s'observa un intermig entre ambdós sistemes caracteritzat per la disminució dels

---

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> FAUROUX, E. (1989b).

<sup>24</sup> TISSIÉ; RAKOTO (1922), citat a HOERNER, J. M. (1982).

*toets'aombe* (terrenys de recorregut tradicional)<sup>25</sup>, moviments de transhumància més reduïts i el recurs més sistemàtic del clos nocturn dintre dels pobles. Vers l'interior, molt poc poblat, on els ramats disminueixen força degut a que les condicions de pastura són sovint difícils, la "ramaderia en semi-llibertat" encara predomina.

## **7.2. Els fonaments ideològics del dret territorial bara**

Armelle de Saint Saveur és l'autor d'un interessant estudi<sup>26</sup> sobre la relació existent entre els robatoris de bous i el dret territorial bara. En aquest capítol presentem les seves idees principals.

### **7.2.1. Les "terres dels bous", lloc de la identitat del llinatge**

L'espai pastoral, pel seu contingut històric i espiritual, pot ser considerat com el patrimoni del llinatge fundador del poble.

Les pastures s'anomenen *tanin'aomby*, que es pot traduir per "terres de bous" però també per "terra dels bous". Els homes son percebuts com els intrusos en aquest espai i, com a tals, han de comportar-se amb discreció i no hi viuen, excepte eventualment en els campaments temporals reservats als bovers.

Per als bara, els *tanin'aomby* són espais que cal protegir gelosament, tenen un caràcter secret i no són, en principi, accessibles als estrangers. Això s'explica per la por als robatoris de bous i la preocupació en dissimular la seva riquesa, però també perquè els *tanin'aomby* son espais lligats a les divinitats: serveixen d'hàbitat als esperits de la natura, als ancestres lligats a aquests esperits per l'aliança original, i als zebús, intermediaris entre els homes, els ancestres i els esperits de la natura. "El territori *tanin'aomby*, simbolitza la propietat i la identitat del *foko* (segons Randriamarolaza, "grup clànic") i és un espai sagrat"<sup>27</sup>. Les tombes de llinatges s'hi troben generalment amagades, fet que segella la pertinença del grup a la terra i de la terra al grup<sup>28</sup>.

El valor espiritual dels *tanin'aomby* justifica que el cap del llinatge, que també és el cap cerimonial, en guardi el control. Ell és l'hereu del territori dels ancestres, i només ell és habilitat per prendre les decisions concernents a l'accés o a la prestació eventual d'aquest espai a altres grups. Tanmateix, com veurem tot seguit, aquest bé col·lectiu, bé que administrat pel cap del llinatge com a representant del grup, és objecte d'una gestió patrimonial.

### **7.2.2. L'estatut de senyor de la terra: *topontany***

En el dret endogen bara, l'estatut de *tompontany* és al centre de les discussions en cas de conflicte. El terme *tompontany* (en malgaix oficial) o *topontany* (en bara) està compostat de les paraules *topo* i *tany* (terra). Es pot traduir *topo* tant per "propietari" (d'un objecte, d'una casa) com per "senyor" (patró, cap). En el seu diccionari<sup>29</sup>, Elli tradueix *topo* per "aquell que posseeix o que organitza alguna cosa". El terme de "mestre" sembla convenir perquè té en compte tant la noció de mestratge sobre la cosa o l'espai com la noció d'autoritat. El terme *topontany* té l'avantatge de no prejudicar el tipus de rendiment territorial existent i de no introduir en el discurs la noció de propietat en el sentit occidental del terme. Cal encara comprendre què s'amaga darrere aquest terme bastant vague: el

---

<sup>25</sup> Els *toets'aombe* no s'han de confondre amb els *kizo* (zones de pas dels ramats). Aquests dos conceptes s'explicaran més detalladament més endavant.

<sup>26</sup> SAINT SAVEUR, A. (2002).

<sup>27</sup> RANDRIAMAROLAZA, L. P. (1986), citat a SAINT- IAVEUR, A. (2002).

<sup>28</sup> MOIZO, B. (1997), *ibíd.*

<sup>29</sup> ELLI, L. (1988), *ibíd.*

rendiment de la terra no és el mateix per al cap d'un arrossar que per al d'una pastura, per a un grup ètnic que per a un llinatge.

La noció de *topontany* és col·lectiva: es podria traduir per "els autòctons", ja que qualifica un grup que ha estat el primer en establir-se en un territori. Aquest indret reposa sobre una aliança passada amb els esperits de la natura que són els veritables propietaris del territori: els esperits *topontany*<sup>30</sup>. Gràcies a la intervenció d'un endeví *ombiasy*, aquestes ànimes assignen a un clan o a un llinatge el dret d'explotar el territori i d'excloure'n les persones externes al grup, el qual rep, així, una senyoria exclusiva<sup>31</sup>. Però aquest dret és revocable en tot moment pels esperits si les prohibicions que imposen no són respectades, si el grup acumula *havo* (censura dels ancestres) o, fins i tot, sense raó coneguda. La ruptura de l'aliança s'expressa per les desgràcies repetides sobre els vilatans, que aleshores no tarden en canviar d'indret d'implantació<sup>32</sup>.

Cal insistir en la convicció bara que els homes no són els primers ocupants ni seran mai realment els senyors de la terra. En darrer terme, són els esperits del territori els qui disposen d'un dret d'exclusió. El grup té una senyoria que es podria qualificar d'exclusivitat delegada, condicionada per les obligacions: explotació moderada dels recursos, fidelitat a les regles dels ancestres, respecte de les prohibicions dictades pels esperits, etc. Totes aquestes obligacions responen a una única finalitat: la transmissió dels valors i dels recursos del grup per tal de reproduir el seu mode de vida i el seu suport material.

El grup no només ha de respectar les regles dictades pels esperits, sinó que també ha d'adoptar un comportament apropiat per tal d'imposar el seu estatut de *topontany* als altres grups: l'estatut de "senyor de la terra", sobre el qual reposa el dret territorial endogen, és una noció subjectiva, subordinada al reconeixement dels altres grups presents. Aquest estatut ha de guanyar-se i demostrar-se amb una prosperitat visible, testimoni de la benevolència dels esperits que legitima la posició de *topontany*; està, doncs, molt relacionat amb la riquesa del grup. Aquestes característiques expliquen que el dret territorial tradicional pugui ser qüestionat o, fins i tot, pres per grups no autòctons. Els *mpanarivo* (literalment, "aquell que en té mil": gran propietari de ramat), per exemple, que sovint no són d'origen bara, posseeixen grans extensions de pastures i d'arrossars i els seus drets no són posats en dubte. Aquestes particularitats del dret territorial dels vilatans justifiquen igualment les reaccions, a vegades violentes, dels bara enfront de comportaments que poden fer qüestionar el seu estatut de *topontany*, finalment bastant fràgil.

Però aleshores, qui són els *topontany*? Hem vist que aquest estatut no equival al del primer ocupant, ja que l'aliança amb els esperits no és definitiva i pot ser assignada successivament a diferents grups. L'antiguitat sobre el territori no és ni suficient per ser *topontany*, ni necessària, ja que certs grups han pogut esdevenir *topontany* en diverses generacions. En efecte, l'aliança amb els esperits pot ser directa (si el territori no està ocupat) o indirecta (un grup fa una aliança amb els ocupants). A més, hi ha una superposició dels estatuts de *topontany* sobre espais cada vegada més restringits: els esperits deleguen la senyoria a un clan o ètnia (els bara són *topontany* en la seva regió), després del clan als llinatges, i finalment de llinatge a llinatge.

Resumint, la noció de *topontany* es basa en els valors d'una societat de llinatge, però no és antinòmica d'una modernització del dret endogen. Al contrari, aquest estatut es recolza sobre concepcions territorials futures, utilitzables en el context d'una política ambiental

---

<sup>30</sup> FAUROUX, E. (1997), *ibíd.*

<sup>31</sup> LE ROY, E. (1996), *ibíd.*

<sup>32</sup> FAUROUX, E. (1997), *ibíd.*



descentralitzada: drets territorials condicionats a les obligacions socials i ambientals, delegació dels drets i obligacions del nivell regional al nivell local. La possibilitat de transferència dels drets, gràcies a una concepció molt àmplia de la noció de parentesc, impedeix a la societat d'immobilitzar-se en un repartiment territorial irrevocable. L'estatut de *topontany* afavoreix la gestió patrimonial dels espais i dels recursos en la mesura que és un estatut col·lectiu, subordinat al respecte de la tradició.

### **7.3. La pràctica del dret territorial en país bara**

#### **7.3.1. La vigilància dels kizo**

A la regió bara, els territoris pastorals estan molt precisament delimitats, i a menys que hi hagi acords formals, cada poble ha de guardar els seus zebús dins del seu perímetre. Fins i tot el simple pas dels ramats estrangers, sense que hi mengin, ha de ser autoritzat. Tanmateix, molt sovint les pastures no són explotades sobre la totalitat del territori i l'aigua hi és abundant. Aleshores, per què el dret territorial bara és tan rigorós en la definició dels territoris pastorals i tan sever en matèria d'exclusió? Simplement perquè el territori pastoral és el suport físic d'un altre sistema jurídic: aquell que regeix els robatoris de bous.

Aquest dret endogen de les societats pastorals malgaixes, així com aquells *dina* (igualmente d'origen endogen) reconeguts per l'Estat ("no tots ho són", remarca Mariona Rosés), regulen la major part de robatoris de bous al sud-oest malgaix<sup>33</sup>. En aquests sistemes jurídics, les proves s'estableixen localitzant les traces de bous robats en relació als límits dels territoris dels pobles. Cada poble (originalment, cada llinatge) és responsable del control del seu territori per tal que els desplaçaments de bous robats siguin detectats el més ràpidament possible. Els rastres de zebús són controlats en llocs ben determinats anomenats *kizo*.

Aquí el patrimoni és un espai on el recurs que comporta no és tant el farratge com els ramats. En efecte, és la presència dels ramats dels membres del llinatge el que determina l'extensió del patrimoni "terra de bous" i la seva perennitat. Ens podríem preguntar si el patrimoni defensat no és el ramat més que la pastura, però el sistema de gestió col·lectiva és clarament espacial: és sobre els *kizo* i els límits dels territoris, no pas sobre els ramats, gestionats individualment per les famílies.

El terra del *kizo* és curosament netejat i mantingut per tal que les empremtes siguin visibles, i per les seves característiques topogràfiques constitueixen un lloc de pas quasi obligatori d'un territori pastoral a l'altre. Pot ser, per exemple, enquadrat per un desnivell o per un bosc, trobar-se sobre una pista o sobre un eix invisible però conegut pels habitants com a via de fugida de lladres, etc. Cada poble té un *kizo*, a vegades dos, i l'espai pastoral es troba així cobert per un entramat de punts de control.

El control del *kizo* constitueix un dispositiu de vigilància comunitària que s'exerceix a l'escala del territori del poble, constituït en la seva major part per pastures. Tots els homes adults del poble han de fer el seu torn de guàrdia de *kizo*. Matí i nit, el guardià del dia observa si hi ha rastres sobre el terra i després l'escombra amb branques per facilitar el marcatge de noves possibles empremtes. Alguns, fins i tot, fan un dibuix a la sorra cada dos metres amb la punta de la seva llança, a manera de "firma". Aquesta marca serà transmesa al guardià del dia següent, el qual podrà verificar que els lladres no han escombrat el terra per emmascarar les empremtes del bestiar. D'altres "signen" imprimint les seves pròpies petjades sobre el *kizo*.

---

<sup>33</sup> RAZAFITSIAMIDY, A. (1997), *ibíd.*

La major part dels robatoris són detectats gràcies al control dels *kizo*. Els vilatans que detecten les petjades dels bous robats entrant dins del seu territori, han de "descobrir les petjades" amb l'equip dels perseguïdors (els homes del poble del robat), és a dir, seguir la pista fins que passi al territori del poble veí. Si les petjades "es perden" en el seu territori, els vilatans estan obligats a reemborsar col·lectivament els bous robats<sup>34</sup>.

El control dels robatoris de zebús segons el dret endogen necessita, doncs, l'existència d'un territori pastoral fix amb límits coneguts i reconeguts. La responsabilitat col·lectiva dels habitants sobre el conjunt del territori pastoral del poble contribueix a mantenir la cohesió del grup i la percepció comunitària de l'espai. El dret endogen i els *dina* donen als límits dels territoris pastorals una importància i una precisió que potser no tindrien si el que estigués en joc només fos l'apropiació de recursos naturals i no pas el domini de l'espai.

### 7.3.2. L'espai vigilat determina l'espai dominat

L'impacte de la recerca de les petjades sobre el dret territorial va més lluny que un simple reforçament de les fronteres entre pobles i de la gestió comuna del territori. El dret dels robatoris de bestiar defineix en part els drets territorials pastorals i pot modificar-los. Les petjades de zebús robats "es perden", generalment, barrejant-se amb les petjades d'un altre ramat. D'aquesta simple constatació versa tota la lògica del dret sobre els robatoris i del dret territorial pastoral: la presència de ramats, és a dir, l'explotació de pastures, entranya una responsabilitat jurídica de l'explotador sobre el territori.

Si l'espai no està explotat, el dret sobre els robatoris no pot aplicar-se, ja que les petjades dels zebús robats no poden "perdre's" dins de les d'un altre ramat: no hi ha, doncs, cap responsable. En aquest cas, ningú ha de seguir les petjades; la comunitat del poble ja no ha de continuar vigilant aquest espai. Un espai del qual s'ha abandonat l'explotació pot continuar essent vigilat, però es tracta generalment d'una situació transitòria que portarà, o bé a l'abandonament del control, o bé a la prestació del pasturatge a un ramader capaç d'explotar-lo i vigilar-lo (és l'explotador, doncs, qui esdevé responsable del control dels rastres).

Recíprocament, un espai no vigilat no pot ser explotat. Es pot donar el cas que un poble renunciï a explotar una pastura perquè és massa difícil de vigilar. Així s'abandonen alguns territoris, freqüentment assaltats pels lladres de ramat. Per tal d'evitar tenir vigilats els ramats o pagar restitucions massa sovint, els vilatans i el cap de llinatge decideixen declinar tota responsabilitat sobre aquest espai. Aleshores perden els seus drets d'explotació en aquesta zona i no en podran exercir més el domini exclusiu.

Sense explotació ni vigilància, es fa en efecte difícil conservar els drets territorials pastorals. Els ramaders diuen sovint que una pastura sense zebús no té senyor (*tsy misy topo*) i que si ells ja no utilitzen una pastura, aquesta es considera lliure. A vegades l'explotació es manté, en l'absència de ramat, per la pràctica dels focs, dels quals en parlarem tot seguit. Els ramaders intenten així conservar els seus drets territorials. La no-explotació d'una pastura és percebuda com un principi de renúncia al domini territorial, però és l'abandonament de la vigilància el que segella realment aquesta renúncia. Es tracta d'un acte físicament observable, a través de l'abandonament o el desplaçament del punt de control *kizo*, i formalment declarat a les autoritats administratives. Aquesta

---

<sup>34</sup> Respecte a aquest fet, algunes de les persones entrevistades durant el treball de camp opinen que la relació existent entre la desforestació i els robatoris de bous es deu, precisament, a que són els mateixos lladres de bous els qui cremen la sabana per tal d'esborrar les petjades dels zebús robats. La majoria dels enquestats, però, desconeix aquesta possible relació i pensa que la única causa de la desforestació és la pobresa i la consegüent falta de recursos per millorar les tècniques de cultiu.

declaració oficial és necessària dins del quadre dels *dina*, ja que les forces de l'ordre i les autoritats administratives participen en el reglament dels robatoris de ramat.

La mobilitat, a través de l'ocupació de l'espai pels ramats, és al cor de la lògica territorial pastoral. Aquesta permet adaptar les superfícies dominades a les necessitats dels ramats i a les capacitats de treball dels homes, però dins del context actual, perilla de privar definitivament els bara de certs espais. Amb la pèrdua del domini exclusiu, els robatoris de bestiar poden ser utilitzats per colonitzar les terres<sup>35</sup>.

## 8. ELS BARA I LA DESFORESTACIÓ<sup>36</sup>

---

Històricament, la gestió i utilització del medi forestal a Madagascar sempre han estat dutes a terme i controlades per la col·lectivitat i els grups locals. Les formes abusives d'utilització individual del medi forestal són un fenomen aparegut recentment sota el terme genèric, i a vegades impropï, de "desforestació".

Històricament, els bara no eren destructors de la selva, però tampoc la protegien; només hi guardaven distància per motius religiosos<sup>37</sup>. Avui en dia, l'ús de pasturatge al bosc és important però no primordial, perquè els bous surten del bosc per menjar a la sabana: els zebús consumeixen fusta al bosc, però es reagrupen en les clarianes d'origen antròpic o natural. Els bara, probablement, han realitzat algunes d'aquestes clarianes: durant la llarga estació seca, els ramaders sovint cremen les gramínies llenyoses esperant que, si plou una mica, hi creixi herba fresca (d'aquesta manera acceleren els processos erosius que provocaran, a mig o llarg termini, la destrucció definitiva dels prats). Això, juntament amb el manlleu de fusta per a diversos tipus de construccions, són les úniques accions que l'home ha exercit sobre el bosc.

Des de principis dels anys vuitanta<sup>38</sup>, Madagascar ha entrat en una crisi ecològica particularment greu que sembla que va en augment. A l'oest i sud-oest, la degradació del bosc s'accelera, a causa de l'empitjorament de les condicions climàtiques i la immigració rural, fenomen antic i estructural que recentment s'està estenent. Els modes d'explotació del medi encara consisteixen, sobretot, en sistemes de cultiu extensius del tipus "tala i crema" i en una ramaderia pastoral que provoca regularment incendis a la selva. D'altra banda, el ràpid creixement dels pobles fa augmentar fortament les necessitats de carbó de fusta. Conseqüentment, el bosc cada vegada està més degradat i els recursos cada cop són més escassos, amb el risc, fins i tot, que acabin per esgotar-se completament.

### 8.1. La concepció bara del bosc

El sistema econòmic bara, basat en la ramaderia extensiva, només concedeix al bosc un paper marginal. Certament que avui en dia hi ha pasturatge al bosc, però aquesta pràctica sembla ser de recent introducció en l'àrea, probablement de no fa més de trenta o quaranta anys. En el passat, el bosc servia, principalment, per ocultar els bous en cas d'incursions de grups de veïns o de clans enemics: degut a la creença que molts esperits vivien al bosc i pel perill potencial que representaven per als éssers humans, es creia que els bous hi estarien protegits.

---

<sup>35</sup> RAKOTOMALALA, L. (1987), *ibid.*

<sup>36</sup> Les idees expressades en aquest capítol estan extretes de l'estudi de MOIZO, B. (2000).

<sup>37</sup> MOIZO ET AL. (1996)

<sup>38</sup> Segons les regions, la desforestació va començar els anys vint (Menabe), seixanta (bosc Mikea, RN7) i setanta (país bara), així com a mitjans dels vuitanta (Bemaraha).

En efecte, originalment, pels bara el bosc es situa al límit del món "humà"<sup>39</sup>, que està format per una sèrie de cercles concèntrics al centre dels quals es troba el palau del rei (simbolitzat, en els pobles, per la casa del més ancià dels fundadors del clan), veritable centre del món humà bara; després ve el poblat com a segon cercle; els camps i pastures constitueixen el tercer; la sabana no ocupada es localitza en el quart; i finalment, en el cinquè, es troba el bosc. En aquest món, el centre representa l'harmonia, com més hom se n'allunya majors són els perills. El món humà és el món terrenal. N'hi ha dos més: l'inframón i el món celestial. El primer, el de sota terra, pertany, en part, a les forces sobrenaturals i, en l'altra part, als morts del grup; i el segon, el món del cel, és el regne de les divinitats.

El bosc és, doncs, el límit entre el món terrenal i l'inframón, entre el món dels homes i el de les divinitats. Per tant, és el lloc privilegiat dels esperits o *helo*, que són els intermediaris entre els déus i els homes. Aquests *helo* són més poderosos i més perillosos que les ànimes dels avantpassats, dels quals ens serien les emanacions. Els esperits del bosc tenen el poder de posseir els éssers humans i, en especial, les dones; potser és per això que el bosc s'associa sovint a les dones<sup>40</sup>. El bosc es troba fora del món social dels homes, en fuig, igual que les dones bara de llinatge real, mortes sense haver procreat, de les quals es considera que no han entrat en el món social, aquell controlat pels homes, i que, a la seva mort, han de tornar al seu món original, el bosc, on són enterrades.

Del fet que els esperits visquin al bosc, els homes han de respectar moltes regles i prohibicions quan es mouen per la selva i en prenen recursos. Quan un *helo* es manifesta posseint humans és per expressar la seva desaprovació d'un mal comportament al bosc. Aleshores els bara, intermediaris entre les deïtats del territori i els humans, han de dur a terme una sèrie de rituals per tal, en primer lloc, d'apaivagar els esperits, però sobretot, de restaurar l'harmonia entre els éssers humans i els esperits, entre el món humanitzat i el bosc. En aquesta regió, els bara són doncs responsables de totes les accions humanes sobre el medi forestal i la seva posició d'intermediaris entre els esperits i els altres homes els confereix el caràcter privilegiat de *topontany* ("mestre de la terra"), que, en principi, li hauria de permetre el control total del seu territori. Un *topontany* ha de ser entès com el primer ocupant dels llocs, real o considerat com a tal.

En el passat, en país bara imamono, els gravàmens sobre el medi ambient forestal eren mínims i puntuals (aliments, fusta per a construcció i per a taüts, llenya, etc.). Aquest ús dels boscos procedia del pacte entre els *topontany* i les divinitats de la terra. Alguns dels productes del bosc eren recollits pels homes i preparats al poble, d'acord amb els rituals i procediments dirigits pel fundador del clan, per després ser oferts a les divinitats del bosc. És a dir, aquests productes forestals tornaven als boscos després de passar pel món dels homes. La mel, per exemple, utilitzada en moltes cerimònies en honor als seus avantpassats o a les divinitats de la selva, tenia un paper central en aquest tipus d'intercanvi bosc-homes-déus<sup>41</sup>.

## **8.2. Les relacions entre els bara i els immigrants**

Va ser durant la colonització quan va començar l'explotació forestal al país bara. L'afluència de mà d'obra immigrant, inicialment per a les concessions i després com a fusters, i més tard l'obertura de transectes de petroli, han fet que el bosc hagi patit cada vegada pressions humanes més fortes i fins i tot hagi estat destruït en alguns sectors. Els bara afirmen que aquesta degradació ha estat possible per la desacralització de la selva,

---

<sup>39</sup> ROSSI, J. (1987), citat a MOIZO, B. (2000).

<sup>40</sup> FAUBLÉE, J. (1954 a i b), *ibíd.*

<sup>41</sup> RUUD, J. (1960); FAUROUX, E. (1989a); RANDRIANANTENAINA, S. (1995). *Ibíd.*

ja sigui perquè els esperits pertorbats per part d'estrangers han abandonat el lloc, ja sigui perquè els homes ja no tenien la possibilitat de dur a terme cerimònies per mantenir el pacte amb els esperits del bosc (degut a la divisió de llinatges i la reducció del bestiar)<sup>42</sup>.

Inicialment, els immigrants van assumir el mateix paper que l'assignat als clans dominats bara. Aquests eren els productors d'arròs instal·lats pels clans reials a les zones baixes, en els pobles entre les pastures reials i els boscos. Aquest rol era el de protegir l'accés a les pastures dels clans reials i supervisar el límit del bosc (el robatori de zebú, la pèrdua de bestiar, les incursions dels enemics), a canvi de la protecció dels clans reials, el dret a instal·lació i l'accés a la terra. Els clans dominats es van veure obligats a donar la meitat de la seva collita als bara zafimanely que la van convertir en capital boví.

Durant el període colonial, els bara van concedir a alguns immigrants el dret d'instal·lar-se en aquelles porcions del territori que no utilitzaven (la superfície forestal, les terres baixes); a canvi, els *topontany* es va beneficiar econòmicament dels immigrants imposant-los una participació activa en les cerimònies ostentatòries i de llinatge a través de donacions de bestiar. Això va ser possible degut a que la majoria dels immigrants eren homes solters que es van casar amb dones bara, fet que legitimava la instal·lació dels immigrants i els facilitava el seu accés a la terra, però els exposava a la pressió constant dels seus aliats per a donacions de productes agrícoles, arròs i carn. Aquest sistema va permetre el control dels bara zafimanely sobre els immigrants, impedir-ne el seu enriquiment i mantenir-los sota la seva dominació socio-cerimonial, tot incorporant-los a les seves xarxes de clients. La majoria de pobles a la selva oriental de Zombitse Vohibasia s'ajusten a aquest patró. Els immigrants sovint van abandonar la zona a causa de que poques vegades es podien enriquir, i si es donava el cas eren víctimes del robatori de bestiar comandat pels bara.

Amb el temps, els immigrants van començar a moure's amb la família més de forma permanent que temporal. Els bara, que en la seva major part havien fet el joc de colons facilitant les migracions i alhora controlant els immigrants<sup>43</sup>, es van trobar amb diversos problemes. D'una banda, la modificació de les aliances matrimonials (els nous immigrants ja no es casaven amb les dones bara sinó amb les dones immigrants ja instal·lades) ja no els permetia recuperar o controlar l'enriquiment dels immigrants amb el control de la seva producció o ramaderia; de l'altra, el canvi en la proporció d'immigrants/autòctons a favor dels primers; i, a més, mentre la cohesió social dels immigrants cada cop era més forta, la dels bara esdevenia cada vegada més laxa.

Múltiples factors han permès el desenvolupament d'aquesta situació, el més important dels quals és la segmentació dels llinatges dels bara zafimanely a mesura que l'àrea creixia. La rivalitat per al control social i cerimonial de la zona, molt alta entre els cada cop més nombrosos segments de llinatges, ha debilitat la cohesió dels grups bara. Aquesta situació no està exempta de conflictes, especialment per a aquells immigrants que van obtenir títols de propietat formalment, durant el desmantellament de les concessions o quan van exigir el registre de les terres que els havien estat "prestades" pels bara i que sentien que havien fet seves posant-les en valor.

### **8.3. Una situació que escapa als bara**

En el nou context, per als bara, que no s'havien iniciat en la conversió de la ramaderia extensiva a l'agro-ramaderia, ben aviat es va fer difícil resistir al dinamisme econòmic dels immigrants i al seu avanç al bosc: la producció de carbó (prop de carreteres), l'explotació de la llenya, els cultius de secà de crema, etc. Ara, amb el cultiu de blat de

---

<sup>42</sup> ESOAVELOMANDROSO, M. (1988), *ibíd.*

<sup>43</sup> MAHATSANGA, M. (1995), *ibíd.*

moro, els immigrants tenen disponibilitat immediata de recursos per poder portar els parents i ocupar l'espai aclarit. Aquesta explotació del bosc semblava ben tolerada quan els bara, a través dels immigrants, es beneficiaven directament de l'augment dels seus ramats, però va deixar de ser-ho quan els beneficis econòmics dels immigrants sobre les terres dels bara escapaven a aquests darrers<sup>44</sup>. A més, certes aliances formades entre grups d'immigrants i de grans ramaders, que havien sorgit a la zona a mitjans dels anys setanta, han obstaculitzat les estratègies tradicionals dels bara relacionades amb els robatoris de zebús.<sup>45</sup>

Aquesta pèrdua de control sobre l'accés a la terra i els mitjans de producció bara ha portat a alguns, els agricultors pobres, primerament a l'agricultura de "tala i crema" als límits de les petites masses forestals i, a continuació, a crear enclavaments culturals dins dels boscos. Els bara tendeixen a justificar aquestes pràctiques, degradants per al medi ambient, afirmant que els recursos humans limitats de què disposen i les rudimentàries seves tècniques de cultiu els obliguen a netejar el terreny per sobreviure. En realitat, però, és també, i sobretot, una forma de fer valer la seva reclamació sobre les terres forestals: "Els immigrants que no estan a casa seva cremen boscos i nosaltres que som *topontany* no podem fer-ho?" D'aquesta manera, rodejant-lo de parcel·les cultivades, els bara bloquegen l'accés al bosc als nous immigrants.

Els immigrants treuen un millor profit de terres cultivades al bosc i desenvolupen un sistema que, per ara, sembla viable. Pel que fa als bara, aclareixen per produir poc i es troben enfront de les contradiccions entre les creences passades i les pràctiques actuals, que amplien les tensions de fragmentació de llinatge. Tanmateix, en ambdós pobles, un element extern, la rehabilitació d'aigua a petita escala de regadiu, va permetre reprendre als bara, en part, el control de la situació perquè, en l'assignació de noves terres de regadiu, els immigrants en van ser exclosos. Els descendents dels llinatges fundadors que havien emigrat fora de la zona o que s'havien assentat en les zones urbanes es van beneficiar d'aquesta oportunitat de tornar als pobles que ara disposaven de noves terres de regadiu. Aquest element extern va permetre als bara *topontany* reprendre el control d'accés a la terra i enfortir la cohesió del llinatge fundador. Però les dues primeres temporades de creixement no van donar una producció d'arròs suficient per començar a reconstruir els seus ramats, veritables signes de riquesa i poder, en un context de competència amb l'alta producció de secà dels immigrants.

En aquest conjunt de fenòmens, val la pena subratllar algunes paradoxes. En primer lloc, cal destacar la introducció i el desenvolupament creixent de la cria de cabres (animals prohibits pels bara) per part dels immigrants, un indicador que es senten en condicions de força. Tot seguit, els canvis en l'ocupació d'algunes zones (boscos explotats i zones de pastures que han esdevingut àrees cultivades) inconcebibles pels bara, per a qui sense zebús no es pot conrear (són necessaris per al trepig de l'arròs), indiquen una evolució global d'un pasturatge pur vers l'agro-pasturatge i l'agricultura a les micro-zones. Finalment, l'accés a la terra per part dels immigrants (els colons, el govern i els ramaders no bara) a través de mitjans diferents als vigents fins els anys cinquanta, sanciona, en part, la devaluació de l'estatut *topontany* dels bara. Aquest estatut és objecte d'intents d'apropiació per part d'alguns grups d'immigrants anteriors, per les terres que han desenvolupat.

#### **8.4. La voluntat d'apropiació de la terra: formes d'expressió i conseqüències**

L'enriquiment dels immigrants, el seu dinamisme econòmic i la seva forta cohesió social, associades a les oportunitats polítiques (campanya de posada en valor de les terres,

---

<sup>44</sup> MOIZO, B. (1997).

<sup>45</sup> REJELA, M. (1987), citat a MOIZO, B. (2000).

*booms* agrícoles, registre de terres, etc.), sovint els han donat un mitjà d'obtenció de títols de terres impugnats per la població autòctona sobre la base del dret territorial tradicional. Com ja hem vist, segons les antigues creences, la planificació d'un territori, transmès pels ancestres a la comunitat del poble, permet un reforçament dels lligams entre els humans (clan fundador) i els seus referents, mítics o reals (ancestres, divinitats del territori), a través d'activitats cerimonials ostentatòries (sacrificis de zebús, ofrenes iniciatòries). Es podria dir, sense risc de caricaturitzar, que la "socialització" del medi ambient a llarg termini per la col·lectivitat ha permès, a Madagascar, de preservar durant molt de temps una harmonia entre els homes i els recursos d'una banda, i de la col·lectivitat i les seves creences, de l'altra. Així, en el sud-oest malgaix, els ramats de zebús, heretats dels avantpassats i en honor dels quals seran sacrificats durant les cerimònies de llinatge, pasturen sobre immenses zones de sabana planificades, en la seva major part, pels homes. Per a les poblacions autòctones, com els bara i els sakalava, és inconcebible que els ramats dels immigrants puguin pasturar i créixer sobre les seves terres si els fruits d'aquest enriquiment escapen als seus reals propietaris: les divinitats i els ancestres.

Per als immigrants, el bosc, indret de connotació sagrada i negativa, percebut com a perillós i fins i tot mortal en el passat ja que hi vivien els esperits i forces sobrenaturals controlats per les poblacions locals, ha esdevingut un espai que han conquerit i on s'han enriquit. Aquest canvi en la percepció i la natura del medi forestal s'acompanya, cada vegada més sovint, d'un intent d'apropiació simbòlica i cerimonial de la selva per part dels immigrants. Els immigrants van construir les seves tombes sobre les primeres àrees aclarides. És una forma reconeguda de reivindicar i d'afirmar una apropiació de la terra<sup>46</sup>. El bosc ja no mata perquè els esperits i els ancestres dels grups locals n'han fugit. Així, per tal que la dominació dels immigrants sobre el medi sigui completa (econòmica, social i simbòlica), cal que la "repoblin" de forces sobrenaturals que, al seu torn, atrauran el suport dels ancestres dels nousvinguts. Individus posseïts pels esperits del bosc originaris de l'Androy o de Mahafale, terres d'origen dels immigrants, són acollits sobre els territoris forestals controlats per aquests. Si a l'esperit li plau el nou medi, escull una part del bosc, una font, un arbre específic o una gruta per a la seva nova llar. Tot seguit, podrà posseir persones i, a través dels somnis i interpretacions de l'*ombiasa* del grup, edictar certes prohibicions que convindrà respectar per tal que l'esperit protegeixi i ajudi els homes en les seves diferents activitats.

Davant d'aquesta dinàmica, les poblacions autòctones tendeixen a reaccionar amb diferents estratègies per tal de reafirmar el seu poder tradicional sobre la terra: ocupant l'espai forestal, particularment amb els ramats; practicant elles mateixes la desforestació; impulsant programes de protecció del medi a través d'interventors externs; o redinamitzant les antigues pràctiques cerimonials lligades al medi forestal. El bosc, marginal en el passat, s'ha convertit així en un espai per expressar les noves realitats econòmiques a les zones rurals. Aquesta rivalitat pel control i per la propietat del medi forestal és la materialització de les tensions i els conflictes entre els autòctons i els immigrants.

La individualització dels comportaments dels camperols, l'esclat de grups socials, l'extensió ràpida del cultiu de blat sobre terres cremades, l'absència d'alternatives, les mancances de l'Estat i els programes mediambientals (duts a terme pels organismes internacionals que semblen més preocupats per "una custòdia de la biodiversitat, patrimoni de la humanitat" que per l'anàlisi de les dinàmiques socials que han conduït a aquesta situació) poden portar a una desaparició quasi absoluta de certes masses forestals del sud-oest de Madagascar<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> MOIZO, B. (1997).

<sup>47</sup> MILLEVILLE, P (1997), citat a MOIZO, B. (2000).

## 9. EL ROBATORI DE ZEBÚS

---

La multiplicació dels robatoris de bous en el transcurs dels darrers vint anys ha provocat una crisi molt greu en el medi rural malgaix, on, com hem vist, els zebús constitueixen l'element essencial d'intercanvi en ocasió de nombroses cerimònies funeràries, circumcisions, d'aliança, etc.

### 9.1. Conceptes clau

Tot i que ja han estat citats, a continuació, a partir de l'estudi de Randrianjafizanaka<sup>48</sup>, ampliarem de forma més detallada alguns conceptes que són clau per a la comprensió del fenomen del robatori de zebús a Madagascar: *fatidra*, *ombiasa*, *fokonolona* i *mpanarivo*.

#### 9.1.1. *Fatidra*

El *fatidra* fa referència a la relació de "parentesc de sang" o a la cerimònia per la qual dues persones esdevenen "germans de sang". El jurament de fidelitat s'expressa així: "Si un de nosaltres enganya el seu germà de sang, que li arribi la desgràcia; si el seu germà de sang l'ajuda i a canvi fa prova d'ingratitude, que sigui víctima del seu jurament; si no presta mà forta a l'altre, que també sigui castigat"<sup>49</sup>.

Aquestes paraules, pronunciades davant de testimonis i sota la presidència d'un *ombiasa*, uneixen per sempre ambdós individus i llurs famílies, donant lloc al naixement d'un nou grup.

Els lladres de zebús, previsors, prèviament al robatori, fan aliances de sang al seu propi poble i en aquell on volen actuar. Arribat el moment, els seus germans de sang li donaran suport, ajudant-lo a robar els bous, amagant-lo o posant en pista falsa el *fokonolona* i la policia que l'estiguin buscant.

#### 9.1.2. *Ombiasa*

L'*ombiasa* (en plural, *ombiasy*) és una mena de bruixot-remeier, intermediari entre el món dels vius i el dels ancestres. Es creu que el *mohara*, banya-amulet, li confereix una força màgica. En la seva lògica, el ramader associa aquesta força a l'animal d'origen de la matèria: el bou.

Durant molt de temps, l'*ombiasa* va tenir un lloc d'honor a la vida dels pobles malgaixos, però la introducció del cristianisme i la generalització de la medicina occidental li van treure gran part de la seva clientela.

L'*ombiasa* afirma conèixer el futur pel *sikidy* (art d'endevinació del destí, d'origen àrab). El que és cert és que posseeix qualitats reals de bon observador i filòsof, així com amplis coneixements sobre plantes medicinals i astronomia. Aquí ens centrarem en el seu paper en els robatoris de bous que, com diu Randrianjafizanaka<sup>50</sup>, es fa evident quan es veu alguns lladres o *dahalo* que, sorpresos o atrapats pels policies, s'atreveixen a desafiar les bales, convençuts que els seus crits *Rano! Rano!* ("Aigua! Aigua!") les convertiran en aigua.

En efecte, els joves demanen a l'*ombiasy* consells i amulets protectors contra els eventuals perills: la planta *andriogna*, que els protegirà contra les bales, el *somokotra*, un tipus de droga que es fuma per tal de no cansar-se durant les corregudes, un petit mirall,

---

<sup>48</sup> RANDRIANJAFIZANAKA, A. (1972-1973).

<sup>49</sup> DECARY, R. (1933). *L'Androy*, vol. II, p. 228, citat a RANDRIANJAFIZANAKA, A. (1972-1973).

<sup>50</sup> *Ibid*, p. 159.



considerat com un radar que pot prevenir de l'apropament d'un perill, i per acabar un bany amb *hazomanga*, per vèncer la por.

Consultat i sol·licitat per a diferents problemes de la vida social o privada de cadascú, l'*ombiasa* és, així mateix, un bon coneixedor de la història del grup: sap tot el que passa, està al corrent dels drames interns de les llars, és advertit dels robatoris que es preparen... Normalment no fa mal, excepte potser als enemics dels seus amics, és a dir, als enemics dels qui li ofereixen grans propines.

Home pràctic i sense escrúpols, tant li és d'on li vinguin els diners: de l'honestetat del ramader que demana un talismà per protegir el seu ramat, de la desgraciada dona que desespera de no tenir nens, o del previsor lladre de bous que vol assegurar-se el favor dels ancestres...

Ja s'ha dit que l'*ombiasa* és l'home millor informat de la regió. Si l'atzar vol que el propietari dels zebús que han de ser robats el visiti després que ho hagi fet el lladre, justament per sol·licitar el talismà de protecció, aleshores la bona fortuna de l'*ombiasa* està assegurada: sense delatar el primer, dirà que els esperits li han fet saber, a través del *sikidy*, que algú vol aprofitar la nit per robar-li els bous: "aleshores -li dirà- tal dia, a tal hora, caldria no dormir...". I en cas de fracàs, com que l'*ombiasa* ha promès a tots el silenci, ningú l'acusarà.

No és sorprenent, doncs, que el govern hagi perseguit durament aquests bruixots-remeiers des dels temps de la Independència, comprenent la seva gran contribució a la persistència dels robatoris de bous.

### 9.1.3. *Fokonolona*

El *fokonolona* (de *foko*, "clan" o "grup ètnic", i *olona*, "ésser humà") és la comunitat rural pròpia de Madagascar que reuneix els membres d'un o més clans residents en un territori definit. Tradicionalment, cada *fokonolona* gaudeix d'una àmplia autonomia de gestió, fins i tot en la seguretat i judicial, amb un funcionament democràtic amb la participació de les dones i els nens: les decisions es prenen per unanimitat basant-se en el codi del *dina* ("contracte social").

Des de sempre, el *fokonolona* ha estat forçat a participar a les recerques dels lladres de bous operades per la policia. Tanmateix, com s'explicarà més endavant, en veure com el govern central el relegava cada cop més a un paper de simple espectador, el *fokonolona* va deixar de donar-li suport per passar a convertir-se en còmplice dels lladres.

### 9.1.4. *Mpanarivo*

Segons Fauroux<sup>51</sup>, la disminució de ramats no es dona en tots els llinatges. En un poble, o en una micro-regió es troba quasi sempre un *mpanarivo* (literalment, "aquell que en té mil"; pejorativament, ric) del qual la riquesa en bous no ha disminuït o, fins i tot, ha crescut sensiblement en els darrers anys.

Aquests *mpanarivo* tendeixen sovint a gestionar el seu ramat de forma molt "generosa", diu el mateix autor. Confien, per exemple, alguns caps de bestiar als vilatans indefensos autoritzant-los a que els utilitzin per a les seves cerimònies de llinatge, sense contrapartida immediata. Els beneficiaris d'aquesta generositat, agraïts, es mobilitzen espontàniament per protegir el ramat del seu benefactor contra eventuais lladres i corren a treballar als seus arrossars quan cal (l'evolució recent ha fet aparèixer una coincidència quasi absoluta entre riquesa en bous i riquesa en arrossars).

---

<sup>51</sup> FAUROUX, E. (1989b).

Els nous *mpanarivo*, generalment, no són els hereus directes dels vells rics, conclou Fauroux. La seva emergència sembla estar en correlació amb el robatori de bous: no són forçosament ells mateixos els lladres però potser és gràcies al recolzament dels temuts *ombiasy* que els seus ramats són menys sovint, o fins i tot mai, robats.

## 9.2. Tipologia dels robatoris

L'estudi de L. Rakotomala<sup>52</sup> fa una classificació dels diferents tipus de robatoris de bous que han persistit al llarg dels segles:

- El *hala-parmaky* (literalment, "robatori a la dextra") consisteix en un petit robatori, d'un a cinc animals, tal i com un llenyataire fa caure l'arbre (el ramat) tros a tros (bou a bou) amb la seva dextra. El lladre, sovint ocasional, roba els bous que s'han separat de la resta del ramat i es troben aïllats en el *toets'aombe*. L'*hazolava* ("alarma") sovint es dona massa tard i és difícil trobar el lladre.

- El *vorak'ambala* (literalment "fer sortir del parc") és molt més seriós: els bous robats poden ser nombrosos. Aquest tipus de robatori, nocturn, suposa una bona organització i l'existència de còmplices (*mpanolotys-aombe*) en el poble on s'ha comès.

- Finalment, i sobretot, es desenvolupa el *tantakely* o *raoky* ("recollida"), robatoris hereus de les expedicions guerreres d'antany però que han evolucionat vers el banditatge més ordinari i, per això mateix, el més perillós. Veritables bandes organitzades, dirigides per caps que sovint es proclamen bruixots (els *ombiasy*), ataquen els pobles o els ramaders en ple dia i els desvalisen. Aquest tipus de robatori beu molt de les tradicions: els caps, bruixots o no, busquen conjurar la mala sort, porten amulets (*ody*), es creuen (o es fan creure) invulnerables i, fins i tot, previndran detalladament els habitants del poble al qual han decidit atacar. Des de fa alguns anys, són justament aquests *raoky* els que predominen i provoquen la inseguretat que caracteritza actualment la major part del medi rural malgaix.

## 9.3. Els *dahalo* o *malaso*

Com explica Hoerner<sup>53</sup>, els lladres que executen els robatoris de tipus *raoky* són, de fet, veritables bandits que s'anomenen *dahalo* o *malaso* i que es vesteixen d'una manera particular: uns calçons amb la part posterior de color blau, una peça de franel·la cobrint el cap i la part superior del cos, una petita bossa amb els amulets, un xiulet, pedres i una petita dextra. El *dahalo* porta, generalment, com a sabates els *kirany*, sandàlies de plàstic que li permeten córrer sense relliscar. D'altra banda, si durant la colonització, les armes utilitzades eren sobretot les dextrals (*famake*), els bastons rodons (*begegy*) o punxeguts (*maranidroe*), avui en dia s'utilitzen fusells, sovint de fabricació local.

Com explica Rasamoleina<sup>54</sup>, els *dahalo* ataquen aïlladament, per sorpresa, o en grup, per la força. A vegades, no només s'accontenten en robar bous sinó que realitzen un veritable pillatge acompanyat de violències. Aquests *razzias* estan ben preparats: recerca prèvia de còmplices en els pobles on es perpetraran els robatoris, utilització de les millors estratègies per tal de fer ineficaz tota resposta dels vilatans atacats, reclutament dels joves ociosos locals, etc. En els *raoky*, mentre uns fan sortir el ramat, els altres bandits empenyen els vilatans a abandonar les seves cases llençant pedres sobre les portes i finestres, disparant bales de foc, o fins i tot cremant els sostres de canya. Un cop han fet sortir els bous, la banda se'n torna tot cantant el *morahy fa hariva* ("empenyem ràpid els

---

<sup>52</sup> RAKOTOMALA, L. (1982), p. 148, citat a HOERNER, J. M. (1982).

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> RASAMOELINA, H. (1991).

bous perquè es fa tard”), el *biby aomby mima* (“aquest bou mugeix”) o el *manara andro zalahy iny* (“aquest té sort”).

#### **9.4. Motivacions dels robatoris de bous**

En una societat on posseir tants bous com es pugui determina la condició d'ésser, la integració al grup i el rang social, es lògic que tot individu vulgui tenir-ne el màxim nombre i s'esforci en protegir-los.

En aquest context, el robatori de bous a Madagascar respon a motivacions de quatre ordres: culturals, sociològiques, polítiques (o historico-polítiques) i econòmiques. És la combinació d'aquestes motivacions o factors en l'espai i el temps la que determina la complexitat causal que caracteritza el fenomen del robatori de zebús a Madagascar.

Tot seguit, analitzarem cadascuna d'aquestes causes basant-nos en les observacions de Randrianjafizana<sup>55</sup>, Hoerner<sup>56</sup> i Rasamoelina<sup>57</sup>.

##### **9.4.1. Factors culturals: el robatori ritual, prova de virilitat i poder**

"Seràs fort si ets lladre: si ets lladre, no et faltarà de res" (consell d'un pare antandroy al seu fill).

"Jo voldria, per als meus cabells, greix calent, greix de bou robat" (resposta d'una noia bara al seu pretendent).

R. Décary<sup>58</sup>

La pràctica del robatori de zebús, avui en dia tipificada com a delicte, prové, tanmateix, d'una tradició ancestral: tan lluny com remunten les tradicions orals (fins a finals del segle XV aproximadament) els grups de ramaders de bous del sud-oest i de l'oest de Madagascar s'expandien territorial i políticament gràcies a les seves pràctiques guerreres i al robatori dels ramats veïns. Prendre els bous era una empresa guerrera i cada grup tenia la seva pròpia llei: protegir els seus bous era mantenir la seva independència, i prendre els de l'adversari significava estendre el seu poder.

D'aquest passat ha restat aquesta necessitat d'autoafirmar-se, de no tolerar que hi hagi algú més ric i més poderós que un mateix. D'aquí que utilitzar el terme "robar" amb l'accepció pejorativa que se li dóna actualment no convingui en el cas dels bous.

En aquest sentit tradicional, el robatori de bestiar és una condició de virilitat entre els membres de l'ètnia bara. Per entendre el fenomen cal primer comprendre la importància de la força física i la virilitat, que limita amb la violència, com una ètica en la societat bara. Louis Paul Randriamarolaza<sup>59</sup> aclareix aquesta activitat controvertida: els bara es refereixen a si mateixos com *baralahy*, literalment "homes bara", que significa "gent forta". Faublée<sup>60</sup> esmenta que abans de la circumcisió, un nen bara és considerat com una dona.

Aquesta ètica de la força té un revers en el sentit de la tàctica i la intel·ligència: un cap sense astúcia és per als bara un *taboara*, una carabassa. Aquesta societat no reconeix com a cap un bon orador (*mpikabary*) sinó aquell que sap fer servir bé els músculs (*andrarangy*).

---

<sup>55</sup> RANDRIANJAFIZANAKA, A. (1972-1973).

<sup>56</sup> HOERNER, J. M. (1982).

<sup>57</sup> RASAMOELINA, H. (1991).

<sup>58</sup> DECARY, R. (1933), citat a RANDRIANJAFIZANAKA, A. (1972-1973)

<sup>59</sup> RANDRIAMAROLAZA, L. P. (1986).

<sup>60</sup> FAUBLÉE, J. (1954a)

El valor de la força també té un costat moral i es manifesta en un amor per la justícia i la franquesa, que de vegades condueix a la violència verbal. En aquesta societat, la paraula *halatsy* no pot tenir un significat pejoratiu (*aomby halatsy*: "el robatori de bestiar"), perquè el costum és una extensió dels seus avantpassats, amb referència a un proverbi heretat d'ells: *Ny halatsy mahery ni tsindrokiny* ("el robatori de bestiar és l'única manera digna de reunir els forts").

Això ha fet concloure a molts observadors que el robatori de bous és un esport on el millor guanya: emportar-se i perseguir els bous són veritables proves de carreres de velocitat i d'enduriment. Però la motivació profunda d'aquest "esport" és el poder. No hi ha autoritat hereditària definitiva. Els fills han de lluitar per al seu pare, afeblit per l'edat, i per a si mateixos. L'únic criteri quasi permanent, símbol concret de la força social, és el ramat. Aleshores, prendre els animals del ric equival a arrencar-li el seu poder.

#### **9.4.1.1. El robatori de zebús en la unió matrimonial**

Com assenyala Raharolahy en el seu estudi<sup>61</sup>, per la idea d'aliança que implica, la unió matrimonial participa d'un ritual que revesteix una importància social i simbòlica particular.

És costum pels bara que el pretendent presenti a la família de l'escollida un zebú *mazavaloha* (amb el cap de color clar), el qual serà sacrificat si les negociacions desemboquen en les esposalles. Per tal d'obtenir-lo, els joves no dubten en participar en el ritual del robatori de zebús, i les noies, per la seva banda, només accepten per marit aquell que ja n'ha robat. Així, no és estrany veure bandes de lladres de bous constituïdes per joves d'edats compreses entre 15 i 25 anys i que, en el futur, esdevindran grans ramaders.

Com diu Randrianjafizanaka<sup>62</sup>, antany ningú preguntava a les dones la seva opinió sobre l'home que les demanava en matrimoni i el tracte es conclouïa entre homes. Donada la importància econòmica, i sobretot social, dels rics propietaris de ramats, era lògic que també acaparessin les dones; podien prendre'n tantes com volguessin, perquè cap pare gosaria refusar-los la filla: era un gran honor. Condicionada també ella des de la infància, la dona es sotmetia a aquest sistema, ja que casar-se amb un vagabund sense bou significava el rebuig social i familiar.

Avui en dia, assenyala el mateix autor, des de que la dona s'ha anat emancipant ha pogut optar a un casament per amor. Tanmateix, continua essent essencial que l'home hagi demostrat el seu coratge. Així com es robaven els bous, podrien robar-se les dones d'un altre. Aleshores, l'home podria defensar-la? Estaria disposat a arriscar la seva vida per la seva família? La prova del robatori de bous és la garantia exigida.

#### **9.4.1.2. Estudis del robatori de zebús com a fenomen cultural**

L'opinió que el robatori de bous és un fenomen cultural prové sobretot dels estudis realitzats en les regions de pastors bara o mahafaly. E. Ribar<sup>63</sup>, ja en els anys vint, escrivia: "ell -l'indígena- roba amb l'objectiu de rendir un culte als seus ancestres, roba per testimoniar el seu coratge i així merèixer el consentiment de la dona que pretén com a muller, roba per demostrar-se digne dels seus pares, sabent que a la seva mort no serà admès si no fa prova de les qualitats masculines de la seva raça".

Entre els qui consideren els factors culturals, es poden citar: L. Michel, especialista dels bara; E. Mamelomana, que ha analitzat la psicologia del robatori de bou; P. Nakamy, un bara que ha estudiat la seva societat; A. Randrianjafizanaka, que ha fet recerques sobre

---

<sup>61</sup> RAHAROLAHY, L. (2004).

<sup>62</sup> RANDRIANJAFIZANAKA, A. (1972-1973).

<sup>63</sup> RIBAR, E. (1926), citat a HOERNER, J. M. (1982).

la *Convenció de Sakaraha*; i els més recents, L. P. Randriamarolaza<sup>64</sup> i J. M. Hoerner<sup>65</sup>, que ha escrit sobre *El robatori de bous al sud malgaix*.

Segons L. Michel<sup>66</sup>, s'han dit moltes coses inexactes sobre aquests robatoris. (...) Es roben bous en país bara. El fet és tan vell com la raça. (...) El robatori és un acte d'esclat, una conducta d'honor necessària per a tot jove solter que vulgui prendre una dona". P. Nakamy<sup>67</sup> confirma: "la possessió d'un bou, un animal sagrat, és la suprema ambició de tot individu bara que, tenint el sentiment de la seva dignitat, considera com a legítim tot mitjà de procurar-se'n. (...) Induïts per aquesta idea, els audaçs i els impacients no resisteixen la temptació de robar, armes en mà i amb perill de les seves vides". Segons Mamelomana<sup>68</sup>, degut a que no havia comprès aquesta psicologia del robatori de bous, on el lladre és venerat, admirat com un heroi, el règim colonial no va saber trobar solucions adequades al problema. Finalment, Randriamarolaza demostra que hi ha també una ètica, una estètica i un culte relacionats amb el robatori de bous.

## 9.4.2. Factors sociològics

### 9.4.2.1. El robatori com a mitjà d'equilibri social

Com diu Randrianjafizana<sup>69</sup>, tota societat evoluciona, bé sigui lentament amb una mena de transformació interna "silenciosa", bé sigui de forma radical amb una revolució; depèn de la rigidesa de la seva estructura. Passa per diferents punts d'equilibri que fan que sigui relativament estable en tot moment: les mateixes forces internes o externes que tendeixen a trencar l'equilibri existent provoquen reaccions inverses que miren de restablir-lo de nou.

L'ascensió d'un membre del grup al poder, l'enriquiment d'un altre, són factors de desequilibri social i polític en la mesura que modifiquen la distribució del poder de decisió en el si d'aquest grup. En aquest sentit, es pot entendre el robatori de bestiar entre els bara com un mitjà d'intercanvi (A roba a B que roba de C que roba a A) per garantir l'equilibri social.

En les societats ramaderes, enriquiment és, naturalment, sinònim d'augment del ramat. Aquest fet és suficient per provocar la desconfiança o l'enveja d'alguns, els quals demanaran ajuda als seus còmplices, sovint units pel jurament del *fatidra* ("germans de sang"), per robar els bous d'aquell que "en tenia masses". "En tenia masses", "començava a parlar massa fort en les reunions", "caminava amb el cap molt alt", "a vegades es mostrava arrogant i poc respectuós amb els vells"... en resum, tot un conjunt de gestos i paraules que van ser interpretats com a vanitat. Calia, doncs, donar-li la seva petita "lliçó de modèstia"<sup>70</sup>.

Partint de les entrevistes que va realitzar a Fianarantsoa, el periodista R. C. Andriamihaja<sup>71</sup> és de l'opinió que el robatori s'explicaria per aquesta gelosia, poderós ressort de la vida dels pobles. "Hi hauria també la incomprensió per part de certs joves del que s'anomena la lluita de classes, que basaria la legitimitat de les seves intervencions".

---

<sup>64</sup> RANDRIAMAROLAZA, L. P. (1986).

<sup>65</sup> HOERNER, J. M. (1982).

<sup>66</sup> MICHEL, L. (1957), p. 192.

<sup>67</sup> NAKAMY, P. (1973), p. 5.

<sup>68</sup> MANEMOLANA (1967), p. 703-707.

<sup>69</sup> RANDRIANJAFIZANA, A. (1972-1973).

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> ANDRIAMIHAJA, R. C. (1984), p. 7, citat a RASAMOELINA, H. (1981).

#### **9.4.2.2. El robatori com a resultat d'una crisi de la societat**

Segons l'estudi de Rasamoelina<sup>72</sup> sobre el robatori de bous a la regió de Betsileo, el fort bandidatge rural (pel qual el bosc ha deixat de ser un lloc sagrat) que es dona actualment en aquesta regió no es pot explicar segons la dimensió cultural, ja que no es tracta d'una societat ramadera. El fenomen es dona, aquí, per altres motius: d'una banda, degut a l'alta taxa de natalitat i a l'augment de l'esperança de vida, els joves són molt nombrosos i no hi ha suficient escolarització; de l'altra, com que les famílies són grans, els joves tenen menys possibilitats de rebre una bona herència. Les bandes de lladres troben, així, un ample camp de reclutament de nous membres entre els joves, que veuen en el robatori de bestiar organitzat una bona manera de guanyar-se la vida.

També cal remarcar, diu Rasamoelina, que molts joves, sobretot els qui viuen en els petits centres urbans o pseudo-urbans del sud, atrets per la societat de consum, senten que ja no encaixen en la societat tradicional<sup>73</sup>. El robatori de bous seria, en aquest sentit, una reacció contra aquest sistema que mesura l'autoritat de la gent gran segons la seva riquesa en caps de bestiar; en certa manera, als ulls dels joves, els ancians ja no mereixen el respecte que sempre se'ls ha donat i el bou ja no és sagrat.

Així, a la regió de Betsileo, els pobles no ofereixen cap treball ni industrial ni artesanal al camp superpoblat on protestants, i sobretot catòlics, han implantat una densa xarxa educativa que encamina els joves vers l'ensenyament secundari, és a dir, cap a la ciutat. La corrupció i els tràfics il·legals es desenvolupen impunement, l'abús de l'alcohol i els estupefaents excita l'agressivitat dels joves i les violacions i assassinats es multipliquen. En resum, conclou l'autor: una crisi moral.

#### **9.4.3. Factors polítics: el robatori com a reacció contra l'autoritat "estrangera"**

Segons Rasamoelina<sup>74</sup>, el robatori de bous esclata en certs períodes històrics. Hi ha moments de calma, sobretot quan l'Estat (*fanjakana*) juga bé el seu paper de bon *ray aman-dreny* o "pare poderós" i la societat viu en una certa estabilitat. En canvi, els focs forestals i els robatoris de bous apareixen sobretot durant les crisis econòmiques i socials greus.

Així, Hoerner<sup>75</sup> explica que els robatoris de bous han estat particularment nombrosos després dels següents períodes: de 1895 a 1905, en el moment de la instal·lació del poder colonial; el 1947, després de la rebel·lió de caràcter nacionalista contra l'ocupant francès; el 1957-1958, amb l'aproximació de la Independència; i el 1971-1973, durant les revoltes del sud fins al canvi de règim. A proposta d'aquesta darrera transició política, la declaració del Ministre d'Interior de l'època, R. Ratsimandrava, és molt significativa: els robatoris de bous tradueixen l'"explosió d'un neocolonialisme que només vol el profit d'una minoria".

No obstant, diu el mateix autor, durant aquests períodes d'inestabilitat mai s'havia donat la intensitat dels robatoris d'avui. I si, com ho fan remarcar certs responsables polítics actuals, tendeixen a "desmoralitzar les poblacions", sembla que, en la major part dels casos, aquest no sigui l'objectiu dels *malaso*: aquesta desmoralització no és més que la

---

<sup>72</sup> RASAMOELINA, H. (1991).

<sup>73</sup> HOERNER, J. M. (1986). Els resultats de les enquestes realitzades per a aquest estudi donen suport a aquesta afirmació de Hoerner, assenyalant la descreença dels joves com un dels motius de la pèrdua actual de les tradicions malgaixes. Com a altres causes també citen l'expansió del cristianisme, la globalització, l'adopció de tradicions estrangeres ("dels blancs europeus") i l'evolució tecnològica. En total, un 27% dels entrevistats es declara no tradicional, considerant les tradicions com a cosa del passat o meres supersticions.

<sup>74</sup> RASAMOELINA, H. (1991).

<sup>75</sup> HOERNER, J. M. (1982).

conseqüència, malauradament inevitable, de tot fenomen d'aquest gènere i d'aquesta extensió.

Com assenyala Randrianjafizanaka<sup>76</sup>, si ja dins del mateix grup la lluita pel poder és dura i tot intent de trencar un equilibri social és ràpidament reprimit, la rivalitat es fa encara molt més evident a nivell de dos grups enemics o, simplement, diferents. Segons aquest autor, a l'interior de les societats, el robatori pot tenir com a objectiu la lluita pel poder, però també la reacció contra un poder estranger, com per exemple el poder colonial. Aquestes societats del sud, amb un alt grau d'analfabetisme, vivien en un univers molt tradicionalista i guardaven una gran desconfiança, fins i tot por, vers l'estranger. Amb el colonialisme, ja no es percep l'Administració com aquell *fanjakana ray aman-dreny*, sinó com un estranger del qual cal desconfiar. Enfront d'un perill comú, dues persones, tot i que enemigues, s'uneixen espontàniament. El "perill comú" és aquest estranger (*vazaha* - "estranger de raça blanca"- o malgaix mateix, això tan és) que imposa lleis que ningú sap interpretar perquè estan escrites en un idioma que ningú compren.

El govern colonial francès es va adreçar a aquells que aprenien la seva llengua i que eren els més pobres de les regions (els rics no tenien cap necessitat d'aprendre *vazaha*: ja tenien la propietat dels ramats), atorgant-los riquesa i poder. Aleshores, els ramaders del sud, independents i gelosos de les seves llibertats i costums, contestaren el poder dels nous rics "impulsats" per l'ocupant i que s'havien convertit en els nous caps dels pobles. Contestacions per recordar a aquells *vazaha-gasy* ("malgaixos estrangers") les velles estructures que volien destruir, i que es manifestaren obertament a través dels robatoris de bous. Més tard, aquesta contestació al poder *vazaha* contra els caps que havia designat, es va adreçar directament contra els líders polítics, alguns dels quals havien aprofitat la seva condició per apropiarse dels ramats.

"Bàrbars" per alguns, "rebels" per altres, els *dahalo* esdevenen així bandits ben estimats en els pobles, diu Randrianjafizanaka. Tothom els coneix i els ajuda a escapar de la policia: complicitat, recel, silenci, falsos testimonis... En resum, fracàs complet de tota intervenció de l'autoritat perquè no s'ha pogut guanyar la confiança del *fokonolona*, desitjosa, abans de tot, d'imposar el respecte. L'Administració ha volgut portar sola el joc, mentre que el *fokonolona*, víctima i principal interessat, es sentia reduït a ser-ne només l'espectador. I ple de contradicció, davant d'una autoritat que el no reconeixia i que li feia pagar pesades taxes i impostos, aquest *fokonolona* no només deixa de participar en les persecucions sinó que esdevé ell mateix còmplice dels lladres.

#### 9.4.4. Factors econòmics: el robatori com a mitjà d'enriquiment

Per a Hoerner, és cert que el sud va tenir una vocació pastoral i que va ser dominat per la civilització del bou i el mode de producció guerrer, però això ja pertany al passat. El major objectiu del banditatge rural que s'observa avui en dia és d'ordre econòmic i consisteix, com succeeix en molts països subdesenvolupats, en l'enriquiment individual dins d'una societat massa pobre. Els ramats robats són ràpidament venuts i, sovint, els lladres no s'acontenten només amb els bous sinó que també prenen altres béns materials. Si tradicionalment hi havia períodes privilegiats per als robatoris de bous (principi de l'estació càlida i humida, quan la persecució esdevé més difícil en les pistes fangoses; maig-juny, quan els animals estan més grassos), avui els bandits ataquen durant totes les estacions de l'any: les seves necessitats són indiferents al calendari.

Com assenyala Fauroux<sup>77</sup>, a Madagascar hi ha un gran problema d'aprovisionament de les ciutats en carn, sobretot en carn de bou. Això és degut, sobretot, al fet que els grups ramaders de bous no tenen en compte el mercat, sinó que només pretenen satisfer les

---

<sup>76</sup> RANDRIANJAFIZANAKA, A. (1972-1973).

<sup>77</sup> FAUROUX, E. (1989b).

seves complexes estratègies socials comunitàries basades en el sacrifici cerimonial ostentador dels bous de llinatge<sup>78</sup>. Aquests animals són comercialitzats en circumstàncies relativament excepcionals (necessitats econòmiques imprevistes, períodes d'escassetat, animals no estètics o robats, etc.). En aquestes condicions, el mercat és molt irregular i insuficient. Els robatoris a gran escala contribueixen així a una mena de comercialització forçada encaminada a aprovisionar el mercat<sup>79</sup>.

"Però, qui s'enriqueix realment dels robatoris?", es pregunta Rasamoelina<sup>80</sup>. No pas els lladres: el bou es ven per sumes irrisòries, entre 10.000 i 20.000 francs malgaixos<sup>81</sup> a repartir entre tota una banda. En realitat, són els recaptadors i altres comendataris, entre els quals pot haver-hi carnisers, membres de les forces d'ordre i, fins i tot, polítics, els qui s'aprofiten del fenomen. Se'ls coneix com els *dahalo ambony latabatra*: "bandits de despatx". Aquests grans intermediaris es beneficien de les complicitats necessàries per "blanquejar" els bous robats que els arriben i dirigeixen periòdicament els robatoris.

No han faltat denúncies públiques d'aquesta situació. El 1985, J. de Barrin<sup>82</sup> escrivia: "Els bandits es beneficien d'evidents i sòlides complicitats a diferents escales de la jerarquia civil i militar. D'aquí aquest florent tràfic d'animals de banyes, exportats clandestinament vers les Illes Comores, Maurici i Reunió, o encaminats, també clandestinament, cap als escorxadors d'Antananarivo. I alguns grans comendataris es pengen les medalles per haver detingut pobres diables". Pel que fa a Rasediniarivo<sup>83</sup>, a Lakroa, es pregunta: "Des del moment que les altes esferes, com la presidència, tenen coneixement d'episodis de bandidatge *dahalo-malaso*, és possible que no es sàpiga qui són aquests comendataris totpoderosos i aquests protectors generosament pagats? Au vinga!"

Segons Fauroux<sup>84</sup>, en situació de mercat "normal", aquesta corrupció, malgrat els molt greus inconvenients, contribueix finalment a adaptar, d'alguna manera, l'oferta a la demanda. En període de crisi o d'inseguretat aguda, però, la màquina roda massa ràpid. Les xarxes paral·leles de comercialització esdevenen massa eficients, tothom les coneix i tothom hi recorre: els bandits "professionals", la víctima del robatori que necessita reconstituir el seu ramat, el gelós que se'n vol revenjar, el jove que necessita uns quants diners per a les seves aspiracions matrimonials... Entre 1979 i 1983, abans de l'inici de les operacions "cops de puny", els robatoris van arribar a tal intensitat que fins i tot es va posar en perill la mateixa existència dels ramats de l'oest.

## **9.5. La repressió: fracassos i èxits. De la "producció guerrera" al bandidatge rural**

### **9.5.1. Època pre-colonial**

La "producció guerrera" que caracteritza l'època pre-colonial és una expressió de R. Waast<sup>85</sup> que E. Fauroux<sup>86</sup> resumeix perfectament: "Les tasques agrícoles eren en gran

---

<sup>78</sup> Aquests aspectes són estudiats en la tesis de doctorat d'economia rural (Montpellier, Facultat de dret i ciències econòmiques) de TOURETTE, S. «La commercialisation des bovines dans le sud-ouest de Madagascar».

<sup>79</sup> veure, en particular, FAUROUX, E. *Le boeuf dans la vie économique et sociale de la vallée de Maharivo* (edició provisional). Túlear/Montpellier, MRSTD/ORSTOM, desembre de 1987, p. 240.

<sup>80</sup> RASAMOELINA, H. (1991).

<sup>81</sup> En data de 9 de desembre del 2011, 1 euro equival a 2.800 francs malgaixos, aproximadament.

<sup>82</sup> BARRIN, J. (1985), citat a RASAMOELINA, H. (1991).

<sup>83</sup> RASEDINIARIVO, M. (1990), *ibid.*

<sup>84</sup> FAUROUX, E. (1989b).

<sup>85</sup> WAAST, R. (1980), citat a HOERNER, J. M. (1982).

<sup>86</sup> FAUROUX, E. (1980), *ibid.*



part reservades als esclaus i a les dones, ja que els homes lliures es consagraven a les tasques socialment importants, és a dir, a la protecció armada del ramat i l'organització de *razzias* per capturar els dos principals elements constitutius de la riquesa: bous i esclaus. La guerra es presentava així com el mode principal de generació dels excedents".

Hoerner<sup>87</sup> remarca que cal diferenciar entre els *razzias*, organitzats pels caps de clan, que formaven part, com s'ha dit, d'un sistema de producció ben definit, i els simples robatoris de bous, els quals afectaven la propietat dels homes lliures. Aquests darrers robatoris ja eren condemnats aleshores: en el dret costumista hi havia un sistema de repressió dels robatoris basat en el *sasa dia* o *sasalia*. Els lladres, la seva família o, en defecte, el seu poble, eren condemnats a restituir els bous robats o llur equivalent, a més d'una eventual indemnització també estimada en zebús, de tal manera que, quasi sempre, la reparació representava, com a mínim, el doble del nombre de bous robats. Aquest costum suposava la solidaritat del poble, automàticament requerit per a la persecució dels lladres, i sembla que funcionava satisfactòriament.

### 9.5.2. Època colonial

Per a Hoerner<sup>88</sup>, la colonització va tenir al menys dues conseqüències per als robatoris de bous: la unitat política imposada per la força i la introducció del dret penal francès. La llei colonial va acabar amb les guerres de conquesta intertribals, va substituir el *sasalia* i va significar que tots els robatoris, fos quina fos la seva naturalesa, serien igualment sancionats: el lladre era condemnat a un empresonament de, com a mínim, cinc anys i, en el cas que no pogués restituir els bous robats, a un empresonament complementari anomenat "coacció per cos". Però els contestataris es van adaptar a la nova situació: d'una banda, l'impost *villaha* afavoria els robatoris de bous ja que l'individu el pagava amb els diners de la venda dels mateixos bous robats; d'altra banda, per als *dahalo* anar a la presó per robar bous, lluny de ser una vergonya, esdevenia un honor i motiu d'orgull per a les seves dones.

En alguns moments, segons el mateix autor, més de la meitat dels detinguts a les principals presons de Tulear, Fort-Dauphin o Morondava eren lladres de bous. El lladre preferia confiar el seu botí als seus aliats i passar una temporada més a la presó, on vivia pràcticament en família: els vells eren voluntaris per completar la formació dels no experimentats i els lligams de fraternitat de sang es formaven sota la presidència de l'eventual *ombiasa* detingut. El relleu estava així assegurat i a la sortida de la presó el *dahalo* havia esdevingut més ric.

Com ja hem vist, el poder colonial va cometre un gran error en marginar el *fokonolona* en la participació de la repressió dels robatoris de bous. En efecte, com diu Randrianjafizanaka<sup>89</sup>, abans el problema era relativament important en la mesura que la comunitat prenia per si mateixa les regnes de la justícia; els lladres eren coneguts i tant els atacs com la defensa estaven organitzats. Amb les noves administracions això va deixar de ser autoritzat. Tanmateix, aquesta participació popular és la condició *sine qua non* de l'èxit i tots els observadors es mostren d'acord en que el poder colonial, en ignorar-la, si bé va poder aturar alguns caps i allunyar o executar alguns vells *dahalo*, no va poder atacar l'arrel mateixa del mal. L'Administració colonial va voler fer front a un fenomen que no va fer sinó ampliar-se: els *dahalo* s'organitzaven en bandes fora de la llei.

---

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> RANDRIANJAFIZANAKA, A. (1972-1973).

### 9.5.3. Des de la Independència fins els anys vuitanta

Randrianjafizanaka també explica com el nou govern, conscient del fracàs de l'Administració colonial en matèria de repressió dels robatoris de bous, l'endemà mateix de la Independència va acceptar deixar a les poblacions afectades la cura i la responsabilitat en la lluita. Aleshores se'ls va permetre establir les convencions col·lectives o *dina*, que tenien en compte les realitats socials i els costums de les societats afectades.

Segons el mateix autor, així com el jurament del *fatidra* lliga dos germans de sang, també totes les regions que han participat en l'elaboració del *dina* i dels diversos juraments que l'acompanyen estan sòlidament unides: "Si jo fallo al meu lligam, que jo mori set vegades!". Aquests juraments tenen lloc durant les cerimònies com el *titike* o *sangy* ("beure de l'aigua d'or"), el *sasa-somotse* (on els caps de clan mullen la seva barba en l'aigua i esquixen la concurrència) o el *sasa-nono* (una de les dones dels notables fa colar l'aigua sobre el seu pit i la fa recaure sobre el cap dels qui prenen jurament). Aquestes diverses cerimònies tenen, per a aquestes poblacions, molt més valor que cap amenaça d'empresonament.

El primer *dina* des de la Independència va ser la *Convenció de Menabe*, signada a Mandaba el 29 de juny de 1957, que només concernia a sis districtes del nord: Belo, Mahabo, Miandrivazo, Manja, Beroroha i Morondava. Dos anys després també s'hi van adherir Morombe i Ankazoabo.

Però el més sever intent de la llei per lluitar contra la "plaga" del robatori de bous fou l'anomenada *Convenció de Sakaraha*. Signada el 6 d'agost de 1960 i aprovada per la Llei del 18 d'octubre de 1961, adheria tretze districtes amb Tulear, Betioky, Ampanihi, Bekily, Betroka. Vegem-ne alguns dels seus articles:

Art. 1er- "La present Convenció té per objectiu fixar les regles d'encaminament i vigilància dels ramats de bous, d'assegurar la repressió de llur robatori, així com les modalitats d'aplicació de certes mesures de la policia".

Art. 6è - "Tot robatori d'un o diversos bous comès en els camps, pastures, enclosos o en qualsevol altre lloc serà castigat amb una pena de cinc a vint anys de treballs forçosos".

Art. 9è - "El *Fokonolona* ha de remetre els delinqüents i els vilatans a ajudar a les autoritats de policia, actuant al seu costat, en respecte a la pau de la vida del poble".

En el mateix sentit, l'article 1er. de l'Ordenança 62/001 de 10 de juliol de 1962 que desplegava la nova Llei deia així: "Quan un individu sigui denunciat per clamor pública com a lladre de bous, se li podrà prohibir l'estada en els límits d'un o diversos districtes de la província afectada, per Decret pres pel Ministre d'Interior. Podrà ser, en les mateixes formes, assignat a residència fixa".

El 1968 tots els 17 districtes de la província de Tulear ja eren membres de la *Convenció de Sakaraha*.

La novetat residia en el fet que el *dina* sobre els robatoris de bous ja no concernia només a dos pobles veïns sinó a tota la província de Tulear. S'assistí aleshores a una neta disminució del nombre de robatoris de bous dins d'aquesta província. Tanmateix, en les regions limítrofes de les províncies d'Antananarivo i Fianarantsoa, on aquesta Convenció no tenia força de llei, els robatoris es succeïen. Les persecucions eren inútils ja que, una vegada traspassades les fronteres, els lladres de bous eren alliberats. Evidentment, això provocà el descontent dels habitants de la província de Tulear, que demanaven que s'estengués la Convenció a aquestes regions limítrofes.

Un projecte de *Convenció de Sakaraha* (o *dinan'i Sakaraha*) signada a Tulear el desembre de 1970 va estendre finalment el *dina* a les zones limítrofes de la província de Fianarantsoa (Ihosy, Ikalamavony, Ivohibe, Ambatofinandrahana, Midongy du Sud) i, un any més tard, a Antananarivo i Majunja. Així, la Convenció va convertir els robatoris de bous

en "crim nacional", ja que ignoraven o transgredien les lleis que l'Administració, molt centralitzada, volia imposar.

Tanmateix, assenyala Rasamoelina<sup>90</sup>, al sud-oest, és a dir, a la província de Tulear, el fenomen, que s'havia reduït des de la Independència, es va reprendre. En país betsileo, el 1973 els robatoris s'havien multiplicat; el fenomen va estar precedit per focs als boscos, símbol del descontent. S'evidenciava, un cop més, que els intents de repressió del robatori de zebús duts a terme des de l'Administració havien fracassat.

#### 9.5.4. Des dels anys vuitanta fins avui

Es sentirà de nou parlar del fenomen a principis dels anys vuitanta, quan el fantasma de la crisi econòmica va caure de cop sobre Madagascar. Segons Rasamoelina<sup>91</sup>, durant aquests "anys negres", les molt greus dificultats debilitaren progressivament, fins al punt de fer-lo gairebé desaparèixer, l'aparell local d'Estat, ja poc present a l'època colonial. Com diu Fauroux<sup>92</sup>, als robatoris rituals o de contesta al poder se n'hi afegien d'altres, relacionats amb les noves condicions socioeconòmiques. La desaparició de la força pública havia conduït a l'aparició de bandes de saquejadors, eficients i perillosos, capaços d'atacs frontals contra els pobles ramaders: aquests bandits ja no robaven per sorpresa (*joko*) sinó que arribaven en nombre i armats, tant de dia com de nit, per prendre per la força els bous als vilatans. A vegades el botí podia constituir la totalitat del ramat del poblat. La inseguretat, esdevenint crònica, va tenir també com a efecte una disminució significativa de les superfícies cultivades, sobretot en les parts més allunyades dels territoris dels poblats. Aquest agreujament de la feblesa de l'Estat va conduir al món rural de l'oest (i sens dubte, també a moltes altres regions aïllades) a transformar-se, durant alguns anys, en una mena d'arxipèlag, cada illa constituïda per una microregió (fins i tot, una simple comunitat) que només pretenia retornar a l'autosuficiència alimentària i a l'autonomia.

Enfront d'aquesta inseguretat i de la ineficàcia de les forces de l'ordre, explica Rasamoelina<sup>93</sup>, a partir de principis de l'any 1983 va aparèixer un nou *dina* que aviat guanyaria terreny en tot Betsileo: l'anomenat *dina Rebotieka* (del nom del seu promotor, un vell militar jubilat). En el desenvolupament d'aquest *dina* es denunciava la impotència o la complicitat de les autoritats. Implicava que els vilatans no podien esperar res de l'Estat i que, units, havien de prendre ells mateixos la iniciativa. Ben aviat, el juny de 1983, les autoritats van prohibir per decisió provincial aquesta convenció per substituir-la, un any més tard, pel *dinan'ny fandriampahalemana*, amb el qual es retornava la iniciativa de la repressió dels robatoris de bous a les forces de l'ordre i als representants del poder.

Com assenyala Fauroux<sup>94</sup>, a partir de 1986-87, l'existència d'un poder central va esdevenir menys imperceptible: es van emprendre alguns treballs d'infraestructures, els funcionaris locals van començar a ser pagats amb menys irregularitat, etc. Si bé la intervenció de l'Estat continuava essent molt modesta, tanmateix va deixar de ser inexistent perquè es començaren a establir llaços molt necessaris entre les diverses illes dels arxipèlags d'autosubsistència i de gairebé autogestió que s'havien constituït prèviament. Però va ser sobretot l'organització d'operacions "cop de puny", malgrat (o a causa) de grans "barbàries", la que va contribuir a la disminució del fenomen en algunes regions (com Antananarivo, el nord de Betsileo i Tulear) on, des de 1986, es van desenvolupar

---

<sup>90</sup> RASAMOELINA, H. (1991).

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> FAUROUX, E. (1989b).

<sup>93</sup> RASAMOELINA, H. (1991).

<sup>94</sup> FAUROUX, E. (1989b).

les operacions militars anomenades *tsimindaimody* i *tsy mihitsy*, per les quals tots els sospitosos de ser *dahalo* o *malaso* eren simplement afusellats, sense judici previ.

Rakoto<sup>95</sup> explica que, posteriorment, durant la dècada dels noranta, alguns polítics, com l'ex-primer ministre Désiré Rakotoarijaona, van provar de promoure i institucionalitzar una convenció col·lectiva, el nom de la qual variava sovint segons les regions (*dinan'ny mpihary* o *dinan'ny barabe*), però que tampoc va aconseguir eradicar els robatoris de zebús. Mal acollida pels camperols, aquesta forma de convenció col·lectiva, basada en el pagament de multes sovint desorbitades, de fet afavoria i enriquia els responsables a qui n'havia estat confiada l'aplicació: aquests sovint acusaven a persones innocents, ja que el *dina* sancionava tot el poble on desapareixien les empremtes dels animals, el qual havia de pagar fins a tres vegades el nombre de zebús robats; és a dir, una forma d'extorsió. L'absència d'una coordinació entre les regions agreujava igualment el problema, ja que facilitava el robatori i dificultava la recerca dels lladres: quan es sentien atrapats només havien de fer desaparèixer les empremtes dins de les pastures d'un gran ramader.

La informant per a aquest estudi, Marionna Rosés, explica que actualment són els *dina* regionals, per a cadascuna de les vint-i-dues regions del país, els "encarregats" de vetllar per a la seguretat en les zones rurals enfront dels robatoris de zebús.

### **9.6. Els robatoris de bous en l'actualitat**

Segons Fauroux<sup>96</sup>, actualment el món rural regional es ressent negativament de la influència de la ciutat, i els principals afectats són els grups de ramaders.

Com diu Hoerner<sup>97</sup>, des de la Independència la recerca de nous mitjans de lluita contra els robatoris de bous basada en el retorn a l'antic dret costumista no ha impedit que els robatoris de zebús prosseguissin, com si participessin d'una dinàmica regional inviolable. Avui en dia, l'augment dels robatoris de bous es deu, principalment, a motivacions econòmiques i provoca que el ramats no parin de disminuir. La seva sobreexplotació, difícil d'avaluar, seria deguda, d'una banda, a que els bous robats són venuts sense control, a preus inferiors als del mercat, per a ser morts el més aviat possible; d'altra banda, els agroramaders es desfan cada vegada més dels seus zebús, malventant-los per por que els els robin. Aquests són, principalment, els immigrants recents, però també entre els *topontany*, tant els autòctons com els immigrants històrics, aquest fenomen és netament perceptible. En el cas contrari que vulguin conservar tots els seus zebús, els fan pasturar prop del poble, a expenses, és clar, de superfícies cultivades que deixen d'assegurar les necessitats familiars. S'observen, aleshores, enclosos d'animals dintre dels pobles, amb totes les molèsties que això causa a la població. Així mateix, caldria afegir la voluntat d'alguns grans ramaders de mesurar-se entre ells, tal i com succeïa a l'època dels clans i dels reialmes, organitzant ells mateixos els robatoris per tal d'establir una nova jerarquia.

Les conseqüències a nivell de l'agricultura també són preocupantment greus, assenyala Hoerner. Com hem vist, les superfícies cultivades disminueixen perquè es substitueixen per pastures. D'altra banda, en molts arrossars no es disposa de suficients zebús per al necessari trepig. Es constata que són els immigrants recents els que venen tots els seus béns, sobretot els bous que els queden, i abandonen la terra que havien revaloritzat. És cert que els *topontany*, a vegades, les reprenen però el subpoblament endèmic que pateix la regió i la reticència dels joves, no permeten l'extensió dels cultius durant molt de temps.

---

<sup>95</sup> RAKOTO, I. (2010).

<sup>96</sup> FAUROUX, E. (1989b).

<sup>97</sup> HOERNER, J. M. (1982).

En resum, conclou Randrianjafizana<sup>98</sup>, el balanç de les conseqüències dels robatoris de bous és força pessimista, com també ho és un 58% dels enquestats per al nostre estudi, que creu que el fenomen no va en camí d'aturar-se. Tanmateix, des de fa temps, les mateixes poblacions rurals estan convençudes de la necessitat d'una major estabilitat, política i social per tal de posar-hi fi i ells, més que ningú, desitgen acabar amb aquells recalcitrants que no volen reconèixer l'anacronisme de la pràctica. En aquest sentit, molts dels mateixos entrevistats que no creuen que el fenomen s'acabi en un futur proper, assenyalen les autoritats polítiques com a culpables/còmplices dels robatoris de bous i reclamen un reglament intercomunal per a la seva eradicació.

## CONCLUSIONS

---

Al llarg d'aquest estudi hem vist el gran valor i significació que té el zebú per a l'ètnia bara de Madagascar, i com el dret patrimonial d'aquest poble de pastors, íntimament lligat al fenomen dels robatoris de bous, contribueix fortament a mantenir la cohesió social i la gestió col·lectiva del territori. En efecte, el cost dels robatoris fa acceptable, i també rentable, el cost del funcionament del dret territorial endogen que els regula: el sistema de proves per rastreig i per la vigilància de l'espai que mantenen el domini exclusiu del cap de llinatge.

Bé que aquest dret endogen sigui molt específic de Madagascar, obre perspectives per aprehendre la gestió territorial en altres zones pastorals del món, on la prevenció dels robatoris de ramat pot constituir també una motivació forta per gestionar col·lectivament els extensos espais. Així, en els turkana i els pokot, a Kènia, la defensa de les pastures d'estació seca crea drets territorials sobre aquests territoris, mentre que la incapacitat o la manca de constància per excloure els altres anul·la aquests drets; al Sudan, en els hadendowas, els membres del primer llinatge ocupant han d'assegurar la defensa del conjunt del territori per tal de conservar els seus drets territorials; i a Somàlia, la pertinença al clan donava drets territorials i, alhora, el deure de defensar el llinatge o subclan contra els estrangers.

Però la situació actual ja no és la de les societats bara d'antany, que evolucionaven dins d'un univers particular dominat per la imatge del bou, a la vegada símbol de poder i lligam místic amb els ancestres. Quan en els bara existien ramats de llinatge, els bous i les "terres de bous" constituïen probablement un mateix patrimoni, però actualment la gestió dels ramats s'ha individualitzat. D'altra banda, els nous immigrants, agricultors, rebutgen de participar en el sistema de vigilància col·lectiva dels ramats, ja que ells hi tenen menys o res a perdre.

Avui en dia, al sud malgaix, els robatoris de bous ja no han de ser considerats com un fenomen només relacionat per convenció a la natura dels pobles ramaders i a les seves tradicions. Per als homes bara, de costums virils, robar bous significava prendre a l'altre la seva força, la seva personalitat, destruir-lo en un no-ésser degradant, arrabassar-li el passat, tallar-li tota comunicació amb el més enllà, així com antigament les societats primitives es robaven el foc; per als descendents de guerrers hereus de valors que refusaven la modernitat, robar bous era l'únic mitjà per controlar l'equilibri socio-polític en el si del grup o la regió i manifestar la contestació d'una autoritat estrangera. Però ara el menyspreu, la gelosia, les rancúnies i les venjances són mòbils en via de desaparició. Certament que el robatori ritual de caràcter "esportiu" encara existeix avui, però el quadre dibuixat per E. Ribar fa més de cinquanta anys pertany al passat. Actualment, els robatoris que predominen són per motius principalment econòmics. Es tracta d'un perillós i violent bandidatge organitzat que roba un gran nombre de bestiar, així com altres béns

---

<sup>98</sup> RANDRIANJAFIZANA, A. (1972-1973).

materials. Pobles sencers han estat per aquesta causa abandonats, per exemple entre Betroka i Ihosy: aquests bara, privats dels seu principal mode de vida, la ramaderia, emigren a les ciutats.

En el transcurs dels anys, els esforços efectuats per lluitar contra aquesta "plaga" han tingut alts i baixos. Sembla que finalment, malgrat les imprevisibles "flamarades", la fórmula adequada es troba en la participació popular sota la forma de convenció col·lectiva: el *dina*. Però qui diu participació diu conscienciació. Considerem que per ser completa calen certes condicions prèvies: desenvolupament de les regions del sud; alfabetització i escolarització; confiança total entre govern i *fokonolona*; i una veritable unitat nacional, ja que subsisteix cert tribalisme en detriment d'una veritable "identitat malgaix"<sup>99</sup>. Cal precisar que la participació popular en la repressió dels robatoris ha de ser compresa, motivada, voluntària i no forçada. Paral·lelament, també cal posar fi a totes les formes de corrupció que no fan més que enverinar la situació, amb estricta vigilància de tots els agents de les forces d'ordre per tal d'acabar amb les extorsions, tant als *dahalo* com als habitants dels pobles.

Considerem que la lluita contra l'extensió actual dels robatoris de bous, que ha arribat al límit de lo insuportable, no pot només ser constituïda per un arsenal repressiu, d'altra banda completament necessària. Empresonar cada vegada aquests lladres de bous no és la solució: els bara segueixen omplint la presó sense que el fenomen dels robatoris de bous tingui alentiment. Els resultats de les enquestes del treball de camp evidencien que el robatori de bous és un fenomen prou conegut per tots els entrevistats però un 27% ignora l'origen de la seva forma ritual i la gran majoria condemna tot tipus de robatori, siguin quines siguin les seves motivacions. Tanmateix, des del present estudi estem d'acord amb el minoritari 1% dels enquestats que creu que cal diferenciar entre els robatoris rituals i els que no ho són. En primer lloc cal comprendre la tradició bara, cal comprendre la veritable raó d'aquest fenomen per poder trobar la veritable solució. Els bara han estat impermeables als canvis i, potser només ara, es veuen forçats a sortir del seu patrimoni cultural d'autosuficiència i autodependència. En la seva cultura, els zebús funcionen tant com a caixes d'estalvi com a font d'inversió, i tot atemptat contra els ramats té conseqüències a nivell econòmic, social i religiós: posa en dubte la societat mateixa i el seu desenvolupament.

*Quan els meus bous, malgrat els lladres  
visquin en pau lluny de desgràcies  
aleshores jo vindré per agrupar-los.  
Feliç, jo canto la teva bondat.*

Càntic del ramader<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup> En aquest sentit, a la pregunta de les enquestes realitzades durant el treball de camp sobre el sentiment de pertinença a una regió o nació, el 73% dels entrevistats es declara nacionalista i el 27% restant, regionalista.

<sup>100</sup> RABEARISON (1965), p. 42, citat a RANDRIANJAFIZANAKA, A. (1972-1973).

## 11. BIBLIOGRAFIA

---

- ANDREW, D.; BLOND, B. *et al.* (2008). *Madagascar y las Comoras*. Barcelona: Editorial Planeta, S.A.
- ANDRIAMIHAJA, R. C. (1987). «Ho fongotra ve ny dahalo? (Est-ce qu'on viendra à bout du phénomène dahalo?) ». A: *Lakroan'y Madagasikara*, 25 de març de 1987, p. 7.
- ARIÑO, A. (1997). *Sociología de la cultura: la construcción significativa de la sociedad*. Barcelona: Ariel.
- BARKER, M; BEEZER. A. (ed.) (1994). *Introducción a los Estudios Culturales*. Barcelona: Bosch.
- BARRIN, J. (1985). «Les voleurs de zébus». A: *Le Monde*, 30 de març de 1985.
- COMAS, D; PUJADAS, J.; ROCA, J. (2004). *L'etnografia com a procés de recerca. El disseny d'investigació i l'experiència del treball de camp*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya (UOC).
- CORINNE, R. (2010). «Tribu Bara: menacée d'extinction?». A: *Journal La Vérité. Quotidien à Madagascar*, 3 de setembre de 2010 [article en línia]. [Consulta: 22 d'octubre de 2010]. <file://localhost/<http://www.laverite.mg/actualites-a-madagascar/tribu-l-bara-r-menacee-dextinction.html>>
- DECARY, R. (1930-1933). *L'Androy. Essai de monographie régionale (2 vols.)*. Paris: Société d'Éditions géographiques, maritimes et coloniales.
- DUBOIS, R. (1978). *Olombelona. Essai sur l'existence personnelle et collective à Madagascar*. Paris: Édition l'Harmattan.
- ELLI, L. (1988). *Dizionario Bara Italiano*. Fianarantsoa: Ambozontany.
- ELLI, L. (1993). *Une Civilisation du Boeuf: les Bara de Madagascar. Difficultés et perspectives d'une Évangélisation*. Fianarantsoa: Ambozontany.
- ESOAVELOMANDROSO, M. (1986). «L'insécurité dans la province Bara du 'Royaume de Madagascar' (1888-1895)». A: *Omaly sy Anio (Hier et Aujourd'hui)*, n. 23-24, p. 229-237.
- ESOAVELOMANDROSO, M. (1988). «La destruction de la forêt par l'homme malgache: un problème mal posé». A: *Série sciences de l'homme et de la société*, n. 6
- FAUBLÉE, J. (1954a). *La cohésion des sociétés Bara*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).
- FAUBLÉE, J. (1954b). *Les esprits de la vie à Madagascar*. Paris: PUF.
- FAUROUX, E. (1980). «Les rapports de production sakalava et leur évolution sous l'influence coloniale (région de Morondava)». A: *Changements sociaux dans l'Ouest malgache*. Paris: Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer (ORSTOM), p. 81-107.
- FAUROUX, E. (1989a). *Aombe 2. Le boeuf et le riz dans la vie économique et sociale Sakalava de la vallée de la Maharivo*. Paris; Antananarivo: ORSTOM/Ministry of Scientific Research and Technology for Development (MRSTD), p. 295.
- FAUROUX, E. (1989b). «Boeufs et pouvoirs. Les éleveurs du sud-ouest et de l'ouest malgaches». A: BOURGEOT, A.; GUILLAUME, H. (eds.). (1989). *Etats et sociétés nomades. Politique Africaine*, p. 63-73 [article en línia]. [Consulta: 22 d'octubre de 2010]. <file://localhost/<http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/034063.pdf>>
- FECÉ, J. L. (2000). *El circuit de la cultura. Comunicació i cultura*. Barcelona: UOC.
- FIELOUX M.; RAKOTOMALALA L. (1987). «Développement agricole et transformation des territoires pastoraux». A: FIELOUX, M.; LOMBARD, J. (1987), p. 61-83.

FIELOUX, M.; LOMBARD, J. (éd). (1987). *Aombe 1. Élevage et Sociétés. Étude des transformations socio-économiques dans le sud-ouest malgache: L'exemple du couloir Antseva*. Paris; Antananarivo: ORSTOM/MRSTD.

GUÉRIN, M. (1977). *Le défi: l'Androy et l'appel a la vie*. Collection "Gasikarako". Fianarantsoa: Ambozontany.

HOERNER, J. M. (1982) «Les Vols de boeufs dans le Sud malgache». A: *Madagascar: revue de Géographie*, n. 41, juliol-desembre de 1982, p. 85-105.  
[http://madarevues.recherches.gov.mg/revues/pdfxfiles/rev-geo41\(3\).pdf](http://madarevues.recherches.gov.mg/revues/pdfxfiles/rev-geo41(3).pdf)

HOERNER, J. M. (1986). *Géographie régionale du sud-ouest de Madagascar*. Antananarivo: Association des Géographes de Madagascar.

HUNTINGTON, R. W. (1974). *Religion and social organisation of the Bara people of Madagascar*. PhD dissertation. UMI.

HUNTINGTON, R. W. (1986). «The transformation of the Bara rural economy». A: BARÉ, J. F., ET AL. *Madagascar: Society and history*. Durham (North Carolina): Carolina Academic Press, p. 299-319.

HUNTINGTON, R. W. (1986). «Bara pastoral kingdoms (19th century)». A: *Omalý sy Anio (Hier et Aujourd'hui)*, n. 23-24, p. 179-185.

INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE. (1996). «Recensement général de la population et de l'habitat». A: *Tableaux Statistiques*, vol. I. Toliary: novembre de 1996.

JOSHUA PROJECT [Consulta : 25 de maig de 2011]  
<http://www.joshuaproject.net/people-profile.php?rog3=MA&peo3=10672>

LE ROY E. (1996) «La théorie des maîtrises foncière». A: LE ROY, E. ; KARSENTY, A.; BERTRAND, A. *La sécurisation foncière en Afrique: pour une gestion viable des ressources renouvelables*. Paris; Karthala: p. 59-76.

LEBLOND, M. A. (1946). *La grande île de Madagascar*. Paris: Ed. de Flore.

MAHATSANGA, M. (1995). «La commercialisation des bovidés dans l'Ibara au début de l'époque coloniale». A: *Talily*, n. 2.

MANEMOLANA (1967). A: *Bulletin Madagascar*, n. 256 (setembre de 1967), p. 703-707.

MICHEL, L. (1957). *Moeurs et coutumes des Bara*. Mémoires de l'Académie Malgache, n. 40. Antananarivo: Imprimerie Officielle de la Colonie.

MILLEVILLE, P. (1997) *Observations sur l'agriculture pionnière dans le Sud-ouest de Madagascar*. Antananarivo: ORSTOM.

MOIZO, B. *et al.* (1996) «Évaluation du projet 'Approche Communautaire pour la Conservation dans le Sud Zombitse-Vohibasia'». A: *MG*, n. 48. Antananarivo: Word Wildlife Fund (WWF).

MOIZO, B. (1997). «Des esprits, des tombeaux, du miel et des boeufs: perception et utilisation de la forêt en pays Bara Imamono». A: LEBIGRE, J. M. (éd.). *Milieus et sociétés dans le sud-ouest de Madagascar*. Iles et Archipels, n. 43-66. Bordeaux: CRET.

MOIZO, B. (2000). «Déforestation et dynamiques migratoires (Madagascar)». A: GILLON, Y. *et al* (ed.). *Du bon usage des ressources renouvelables. Latitudes*, n. 23. Aniane: IRD éditions, p. 169-186 [article en línia]. [Consulta: 15 d'octubre de 2010].  
[file://localhost/<http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins\\_textes/divers09-03:010024555.pdf>](file://localhost/<http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers09-03:010024555.pdf>)

NAKAMY, P. (1973). *Lumière*, p. 5.

NATUREEVOLUTION. MAKAY NATURE (2010). *Pour la préservation d'un coffre-fort de la biodiversité*. [Consulta: 25 de maig de 2011] [www.makaynature.org](http://www.makaynature.org)



- NETUNIVERS.COM. (2011). *Madagascar Island. Bienvenue sur l'île rouge. Madagascar guide et information*. [Consulta: 18 de març de 2011] <http://www.madagascar-island.com/>
- PATTON, M. Q. (1990). *Qualitative evaluation and research methods* (2nd ed.). Newbury Park, CA: Sage.
- POIRIER, J.; DEZ, J. (1963). *Les groupes ethniques de Madagascar*. Antananarivo: Université de Madagascar. Faculté des Lettres et Sciences Humaines.
- RABASAHALA, G. (1984). *Us et coutumes malgaches/avantpropos*. Antananarivo: Ministère de la Culture et de l'Art Révolutionnaires.
- RABEARISON (1965). *Les voleurs de boeufs*. Antananarivo: Imprimerie Luthérienne.
- RABESAHALA, N. (2003). «The cost of ignoring rules: How Madagascar's biodiversity and rural livelihoods have suffered from institutional shortcomings». Conferència realitzada a *The International Conference on Rural Livelihoods, Forests and Biodiversity*. Bonn, 19-23 de maig de 2003 [article en línia]. [Consulta: 15 d'octubre de 2010]. [file://localhost<http://www.cifor.cgiar.org/publications/corporate/cd-roms/bonn-proc/pdfs/papers:T4\\_FINAL\\_Horning.pdf>](file://localhost<http://www.cifor.cgiar.org/publications/corporate/cd-roms/bonn-proc/pdfs/papers:T4_FINAL_Horning.pdf>)
- RAHAROLAHY, L. (2004). «Le boeuf dans la société traditionnelle malgache» [article en línia]. Makay Nature. [Consulta: 22 d'octubre de 2010]. <file://localhost<http://www.makaynature.org/wp-content/uploads/2010/07/le-boeuf-dans-la-societe-traditionnelle-malgache.pdf>>
- RAKOTO, I. (2010). «L'insecurité rurale liée au vol de boeufs: quelques propositions de solution». A: *Taloha. Revue scientifique internationale de civilisations*, n. 19 (30 de gener de 2010). [Consulta: 15 de setembre de 2011]. <http://www.taloha.info/document.php?id=906>
- RAKOTOMALALA, L. (1982). «Étude géographique de l'élevage bovin en milieu rural, le pays de Manja». Mémoire de Maîtrise. Tuléar: CUR.
- RAKOTOMALALA, L. (1987). «La partie septentrionale du couloir d'Antseva: le problème des rapports entre l'agriculture et l'élevage». A: FIELOUX, M.; LOMBARD, J. (1987), p. 53-60.
- RANDRIAMAROLAZA, L. P. (1986). «Elevage et vol de boeufs en pays Bara: La dimension socio-culturelle». A: *Recherches pour le Développement. Série Science de l'Homme et de la Société*, n. 1, p. 87-104
- RANDRIANANTENAINA, S. (1995). *La forêt à travers la conception Bara*. WWF, projet MG 0048. Sakaraha/Antananarivo: p. 42.
- RANDRIANJAFIZANAKA, A. (1972-1973) «Les vols de bœufs». A: *Tany Malagasy*, vol. 14. *Terre Malgache*, desembre de 1972-gener de 1973. Université de Madagascar, p. 151-171. [http://madarevues.recherches.gov.mg/revues/pdf/files/terre-mg14\(9\).pdf](http://madarevues.recherches.gov.mg/revues/pdf/files/terre-mg14(9).pdf)
- RASAMOLEINA, H. (1991). *Le Vol de boeufs en pays Betsileo*. Fianarantsoa: Université de Fianarantsoa, juny de 1991 [article en línia]. [Consulta: 25 de maig de 2011] [www.politique-africaine.com/numeros/pdf/0522022.pdf](http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/0522022.pdf)
- RASEDINIARIVO, M. (1990). «Parlez-nous donc de sécurité ! Dérision!» A: *Lakroan'i Madagasikara*, 30 de desembre de 1990.
- RAZAFITSIAMIDY, A. (1997). «Le vol de boeufs dans le sud de Madagascar». Ph. D. Thesis. *Etudes Africaines*. Paris: Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO).
- RÉAU, B. (1997). *Dégradation de l'environnement forestier et réactions paysannes. Les migrants Tandroy dans l'Ouest malgache*. Thèse de Géographie. Pessac Cedex: Université Michel de Montaigne Bordeaux 3, p. 320.

- REJELA, M. (1986). «Quelques aspects des stratégies des grands éleveurs dans l'Ibara Imamono». A: *Recherches pour le Développement. Série Science de l'Homme et de la Société*, n. 1, p. 107-112.
- REJELA, M. (1987). *Stratégies de grands éleveurs dans l'Ibara Imamono*. Mémoire de Maîtrise. Tuléar: Université de Tuléar, Département de Géographie, p. 145.
- RIBAR, E. (1926). «Le vol de boeufs dans le Sud-Ouest de Madagascar». A: *Bulletin de l'Académie Malgache*, vol. IX. Antananarivo.
- ROSSI, J. (1987). *Les récits cosmogoniques Bara*. Tesis de doctorat en Langues et Sciences Humaines. Montpellier: Université de Montpellier, III.
- RUUD, J. (1960). *Taboo*. Oslo: Oslo university press.
- SAINT-SAVEUR, A. (2002). «Prévention des vols de bétail chez les agropasteurs Bara de Madagascar. Une conception défensive du patrimoine» [article en línia]. [Consulta: 15 d'octubre de 2010]. [http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins\\_textes/divers09-03/010028414.pdf](http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers09-03/010028414.pdf)
- SEGALEN, M. (1998). *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- TISSIÉ, P.; RAKOTO, I. (1922). «L'élevage à Madagascar». 2 microfiches. A: *Bulletin économique de Madagascar*, 3ème et 4ème trim. Antananarivo: ORSTOM, p. 73-107.
- WAAST, R. (1980). «Développement des sociétés occidentales malgaches au xxème siècle». A: *Changements sociaux dans l'Ouest malgache*. Paris: ORSTOM, p. 35-80.