



**HAL**  
open science

# État postcolonial et citoyenneté à Madagascar. Éléments pour une recherche

Didier Galibert

► **To cite this version:**

Didier Galibert. État postcolonial et citoyenneté à Madagascar. Éléments pour une recherche. Travaux & documents, 2001, Révoltes et indépendances. Madagascar : les ambiguïtés de l'Histoire.. et de l'Historiographie, 16, pp.99–122. hal-02180868

**HAL Id: hal-02180868**

**<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02180868v1>**

Submitted on 16 Oct 2020

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

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

# Etat postcolonial et citoyenneté à Madagascar. Éléments pour une recherche

---

DIDIER GALIBERT

Extrait d'une lettre reçue de *Dadabe*<sup>1</sup> alors âgé probablement de 85 ans, six mois après notre première rencontre sur la concession dont il est propriétaire depuis 1954, à quelque soixante-dix kilomètres au nord de Tamatave<sup>2</sup>, en bordure du fleuve Onibe :

Tamatave, 3 juin 1998

...mais s'il y eut, de notre part, un certain silence (un peu complice), c'est que depuis, bien d'événements (sic) sont survenus ; la plupart familiaux, motivant des déplacements fréquents, assez fatigants (Tamatave-Tana), mais auxquels on ne peut se soustraire : mariage, fiançailles, et encore mariage de ces petits enfants qui ne savent pas ou ne veulent pas faire deux choses à la fois ; et ce n'est pas encore fini...un peu de répit...et vers le mois d'août par là...un autre mariage encore (à Tana) ; mais ceux-ci sont des événements heureux ; les autres : ceux-là sont des événements politiques : voter : référendum, élections législatives ; à Madagascar, on ne cesse de voter, tous les mois pour ne pas dire tous les jours ; mais ici, voter n'a pas de sens ; on profite d'abord de notre ignorance pour nous imposer : verser ceci (pour le candidat qu'on dit « officiel » et pour le candidat du parti « régnant » [...] ) : c'est la part du lion... la fraude parfait le reste... et le parti a gagné... majoritaire... on s'en réjouit... on fête même... Jugement, si vous voulez juger, moi Dadabe je ne juge pas car je ne sais même pas qui, quoi juger...[...]

---

1 *Dadabe* est un terme d'adresse familier destiné au père du père ou de la mère, en dialecte merina. L'auteur de la lettre est un Merina valovontaka, c'est-à-dire un émigré originaire des Hautes Terres de l'Imerina et installé dans une région côtière, en l'occurrence la côte Est de Madagascar. Dadabe, ancien interprète assermenté auprès des tribunaux coloniaux de Tamatave, a conservé une excellente maîtrise du français.

2 La toponymie coloniale a été malgachisée à partir de 1973, la capitale ayant retrouvé officiellement son appellation première d'Antananarivo aux termes de la Constitution du 31 décembre 1975 (art. 10). L'usage n'est pas encore fixé en ce qui concerne les publications universitaires en langue française. Les noms de villes seront ici écrits en français.

Et voilà...ce sont les événements...heureux ou malheureux suivant le cas, qui nous fatiguent ou qui nous agacent pour ne pas dire qui nous emm... Heureusement, il y a l'Onibe, le repaire des petits vieillards vieillissant (sic) ; on y vivote mais on y respire [...].

Mais nous ne nous étalons pas de peur de vous lasser ; mais vous êtes de la famille et entre famille, il faut bavarder un peu, s'ouvrir car on ne peut se voir souvent [...].

Et oui,  
Et en attendant,  
De tout cœur,

*Dadabe et Bebe*, reclus volontaires de l'Onibe

Voici posée « par le bas »<sup>3</sup> la question des procédures de légitimation du politique dans les limites de l'État-nation post-colonial à Madagascar. Qu'il s'agisse des stratégies de la reproduction concrète du pouvoir — évoquées par notre interlocuteur avec les outils fournis par le bon sens populaire et les vieux souvenirs du modèle idéologique légal-rationnel inculqué par l'école coloniale — ou de la fabrication de rites d'institution par le nouvel État<sup>4</sup>, l'examen du champ de la citoyenneté constitue une clef pertinente d'accès au système global de représentations sous-tendant la construction d'une nouvelle communauté politique à Madagascar. Il permet de définir simultanément les idées-valeurs<sup>5</sup> et les rôles dont l'interaction y détermine l'historicité du politique, qu'il s'agisse de la quête de légitimité des acteurs ou de la volonté d'une affirmation identitaire commune. Si la diversité des sociétés cohabitant sur le sol malgache reste grande, il demeure que tous ces groupes sont englobés dans une matrice culturelle commune, traditionnellement caractérisée par une conception holiste et hiérarchique de la société<sup>6</sup>,

3 L'expression est issue du champ notionnel des politistes africanistes. Cf. en particulier : J.-F. Bayart, A. Mbembe, C. Toulabor, *Le politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie*, Paris : Karthala, 1992.

4 Cf. B. Badie, *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris : Fayard, 1992.

5 Elles déterminent le « champ du pensable politiquement ». Cf. P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris : Ed. de Minuit, 1979, p. 465.

6 Cf. P. Ottino, *Les Champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine*, 1998, Paris : Karthala, « Les sociétés malgaches fortement hiérarchisées sont divisées en ordres sociaux qui, formant autant d'espaces endogames distincts, coexistent sur les mêmes espaces imbriqués à la manière d'un puzzle. L'ancienne hiérarchie des ordres et sous-ordres sociaux tend aujourd'hui à se simplifier, mais l'opposition majeure séparant les descendants des nobles et des roturiers, parfois confondus dans une même catégorie, d'avec les descendants d'esclaves placés hors catégorie lorsqu'ils ne sont pas rejetés hors de l'ordre social, demeure inchangée », p. 40.

ainsi que par une référence aux ancêtres géniteurs et créateurs de patrimoine, par là-même pourvoyeurs uniques d'identité. Voilà bien la difficulté analytique de la trajectoire de l'État malgache postcolonial : si nous posons en première hypothèse qu'elle est déterminée par une opposition idéologique entre le modèle occidental de la citoyenneté, individualiste et contractuel, et celui de l'englobement hiérarchique des groupements d'ancestralité à l'intérieur de la totalité sociale, il demeure que les sociétés englobées par l'État-nation postcolonial à Madagascar ne sont nullement immobiles ; elles connaissent à la fois le déclin de certains pouvoirs traditionnels localisés<sup>7</sup> — ayant survécu à la colonisation et à l'indépendance moyennant des ajustements de forme et une sérieuse perte de sens — et le cheminement significatif de représentations et de procédures politiques nationales modernes, en relation avec la mise en place d'un appareil bureaucratique, la création de ressources politiques nouvelles (mandats électifs, postes ministériels) et l'urbanisation.

## ANCESTRALITÉ ET CITOYENNETÉ

Il existe à Madagascar une diversité extrême des termes de parenté<sup>8</sup>. Ces variations lexicales recouvrent en partie une diversité des règles de parenté, exprimée en particulier par l'opposition entre des sociétés fortement lignagères, structurées à partir de groupes de descendance discrets appelés par exemple *fehitry* chez les Betsimisaraka de la côte Est ou *famosora* chez les Antandroy de l'Extrême-Sud, et celles des Hautes Terres merina (M) et betsileo (Be), pour lesquelles la cellule de base de la société est constituée par des groupes de cohéritiers d'un ancêtre commun, appelés *anaran-dray* (M) ou *anaran-drae* (Be). Cette appellation signifie en français

---

7 Cf. F. Raison-Jourde (ed.), *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Paris : Karthala, 1983, S. Chazan-Gillig, *La Société sakalave. Le Menabe dans la construction nationale malgache*, Paris : Karthala-O.R.S.T.O.M., 1991, M.-P. Ballarin, *Les reliques royales à Madagascar. Source de légitimation et enjeu de pouvoir (XVIIIe-XXe siècles)*, Paris : Karthala, 2000.

8 L'ensemble de ces considérations sur les variantes d'un seul et même système traditionnel malgache de parenté est issu du dernier ouvrage de Paul Ottino : op. cit., en particulier p. 11-47.

au sens propre : « le nom du père ». Il faut entendre par là simultanément le groupe social des ayants-droit et les biens concernés par cette jouissance coutumière<sup>9</sup>, dits ancestraux, soit les maisons, la terre et le tombeau où l'on a son droit d'entrée et sa place, périodiquement redéfinie au rythme de chaque décès d'ayant-droit.

Beaucoup de groupes de parenté sont en principe endogames, mais pas tous : chez les andriana (descendants de souverains) de l'Imerina, l'endogamie de parentèle au sein du firazanana (catégorie d'ancestralité spécifique aux andriana) est en principe la règle ; même aujourd'hui en milieu urbain, un jeune couple n'évitera de choquer que s'il respecte au moins une endogamie de condition. Dans les villages de la côte Est par contre, il est d'usage de se marier en-dehors de son *fehitry*, avec le même respect de l'endogamie de condition.

En fait cette diversité masque une unité profonde du système de parenté, la tradition considérant partout que l'individu, unité empirique dont personne ne met en doute la capacité de pensée et d'action, ne constitue pour autant nullement l'unité sociale de base. Sans même considérer le cas des lignées royales dont la généalogie s'étire sur plusieurs centaines d'années (on ne remonte guère au-delà du XVI<sup>e</sup> siècle), ni celui des lignages côtiers qui se réfèrent à un ancêtre mythique fondateur, l'individu est socialement inexistant en-dehors de la référence à un ancêtre connu et effectivement enterré dans le tombeau collectif<sup>10</sup>, dont l'écart généalogique avec les aînés vivants ne dépasse guère cinq ou six générations. Cet ancêtre est appelé par exemple « grand ancêtre » (*razambe*) chez les Merina ou « ancêtre d'autrefois » (*razagna taloha*) chez les Betsimisaraka. C'est par rapport à lui que chaque catégorie identitaire de base accède à un groupe de descendance plus large, autrefois précisément territorialisé, que l'on pourrait appeler un clan. Rappelons enfin que la sociabilité de chacun est déterminée par la présence invisible des ancêtres considérés dans leur ensemble, pourvoyeurs de protection concrète ou de blâme (*tsiny*) toujours assorti de punition. Tout individu est comptable en permanence devant eux du maintien d'un ordre cosmique normatif (*lahatra*) dont ils sont les gardiens. Pour limiter les risques d'erreur (en particulier dans le respect des préséances dont la vie

---

9 Le propriétaire véritable demeure l'ancêtre de référence.

10 Les tombeaux antandroy, dans le Sud, sont toutefois individuels.

sociale est émaillée), la tradition recommande de n'entretenir de relations suivies qu'avec la parentèle ou au moins avec ses voisins les plus proches, avec lesquels on peut toujours imaginer quelque parenté oubliée et qui, en tout état de cause, partagent une communauté de résidence<sup>11</sup> et sont ainsi aux confins de la parenté patrimoniale, associés de plus aux rituels du cycle de vie et à ceux, annuels, des prémices du riz.

Si la parenté d'ancestralité fait de la société malgache traditionnelle une *universitas*<sup>12</sup> — *vs societas* — réfractaire à un contrat social consenti par l'individu-sujet, elle n'a jamais conçu l'émergence d'un centre étatique de pouvoir que dans le cadre de la monarchie sacrée, machine symbolique mettant régulièrement en scène une transaction fondatrice<sup>13</sup> entre le souverain (ou ses défunts prédécesseurs) et un groupe social<sup>14</sup> en quête de prospérité et de sécurité. Celui-ci se situe au niveau des catégories identitaires immédiatement supérieures aux unités sociales de base, non à celui de la société globale ni même régionale. Aussi les rituels monarchiques de récapitulation du lien social<sup>15</sup> instituaient-ils une interdépendance entre l'ordre politique et la concorde privée, substituant une opposition/intégration entre l'État et l'ancestralité à l'opposition moderne entre société politique et société civile. Cette construction symbolique traditionnelle a connu un destin inégal : maintenue avec un affaiblissement de sens dans beaucoup de

- 
- 11 Ce sont des *mpiara-monina* : « ceux-qui-vivent-ensemble » en malgache officiel. Mangeant le même riz, ils partagent le même fluide vital (*aina*) dont les ancêtres sont la source.
- 12 Cf. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris : Seuil, 1983, « La conception de l'*universitas*, c'est-à-dire du corps social comme un tout dont les hommes vivants ne sont que les parties, appartient évidemment aux conceptions traditionnelles de la société. [...] A partir de ce stade, l'évolution va consister dans un affaiblissement progressif de cette conception en faveur d'une autre, celle de *societas*, ou association pure et simple », p. 85.
- 13 Il s'agit de l'échange du *basina* de type I (efficacité organisatrice et fécondante tenue des ancêtres royaux) et de type II (reconnaissance de ce pouvoir politico-religieux opérée par les sujets). Cf. M. Bloch, « La séparation du pouvoir et du rang comme processus d'évolution. Une esquisse du développement des royautés dans le centre de Madagascar », F. Raison-Jourde (ed.), *op. cit.*, p. 265-297.
- 14 Il s'agit de la juxtaposition des catégories identitaires, dont la monarchie constituait en quelque sorte le « toit politique », dans un sens très éloigné de celui forgé par E. Gellner à propos des États-nations modernes.
- 15 En particulier la Fête du Bain royal, appelée *fandroana* en Imerina, ou le rite sakalava du Bain des reliques royales (*fitampoha*).

sociétés périphériques, elle se réduit sur les Hautes Terres à un certain nombre de formes culturelles héritées, déconnectées de l'idéologie monarchique qui fournissait la plénitude de leur sens. Dans tout le pays, la fête de l'indépendance est une échéance majeure du calendrier familial de l'année : achats de vêtements pour les enfants — les familles qui en ont les moyens les font fabriquer par la couturière habituelle, les autres se rabattent sur les friperies des importateurs indo-pakistanaï et, depuis peu, taiwanais et singapouriens —, jeux organisés par les mouvements de jeunesse des paroisses, visites familiales des cadets aux aînés, des jeunes couples légitimés par le mariage ou le *fisehoanana*<sup>16</sup> à leurs ascendants immédiats ou aux anciens (*ray aman-dreny*). On peut y ajouter les promenades nocturnes des tout petits, une main dans celle d'un parent proche et l'autre tenant une « lanterne vénitienne », appellation coloniale des *arendrina tarasy* de la tradition merina du fandroana : l'enfant porteur de lumière<sup>17</sup> ouvre une parenthèse de quelques soirs dans la pénombre des centres urbains, particulièrement à Tananarive où le spectacle de ces dizaines de milliers de lumignons, observés du haut de la colline du Palais royal dans la froide nuit de juin, est un éphémère enchantement visuel.

La république postcoloniale a renoncé à cette coïncidence symbolique de l'*ordo rerum* et de l'*ordo hominum*<sup>18</sup>. Il demeure qu'une distorsion idéologique transparait en quelque sorte en creux,

---

16 En Imerina, présentation d'un couple à la parenté, assortie dans les familles chrétiennes d'une bénédiction publique dans un lieu de culte.

17 Il s'agit d'un rite de refoulement annuel de l'entropie du monde. L'*arendrina* est un triomphe de la jeunesse et de la lumière : dès la nuit précédant le Bain et au minimum durant les trois nuits suivantes, les rues de la capitale et les villages de l'Imerina étaient sillonnés de courses joyeuses d'enfants porteurs de torches et vaquant à l'entretien des foyers allumés pour la participation à des concours culinaires dont les adultes étaient exclus. Le dernier *fandroana* a été célébré le 22 novembre 1897, quelques semaines avant l'abolition de la royauté merina par un arrêté du gouverneur général en date du 28 février 1897. L'annexion de Madagascar — et donc du Royaume de Madagascar fondé par la monarchie merina et correspondant environ aux deux-tiers de l'île — était effective depuis la loi votée par la Chambre des Députés le 6 août 1896.

18 La Constitution de 1992, révisée par référendum le 15 mars 1998, affirme dans son Préambule que « le Peuple Malagasy constitue une Nation organisée en État souverain et laïc ». Cet emprunt au vocabulaire politique de l'ex-colonisateur s'accompagne toutefois d'une réinterprétation de sens, signalée par la référence de la ligne 4 du même texte aux « croyances au Dieu Créateur ». Laïcité est ici seulement synonyme de tolérance, sur fond d'un ancrage religieux du politique dont le référent est fourni par la monarchie chrétienne précoloniale de Tananarive.

signalée par un télescopage sémantique euphémisé par la maîtrise académique des vocables d'importation. Le troisième couplet de l'hymne national, inchangé depuis sa première audition officielle le 27 avril 1959 malgré la proclamation d'une Seconde puis d'une Troisième République, fournit à cet égard un exemple significatif du maintien de la sacralité du lien politique :

Ô bien-aimée terre de nos ancêtres,  
Bénie sois-tu,  
Et que le Créateur de l'Univers  
Soit le Maître de ton destin<sup>19</sup>

La référence aux ancêtres pourrait être considérée comme une simple allégorie patriotique, mais cette interprétation est démentie par le rituel suivi lors de l'inauguration des stèles de l'indépendance, à la fin du mois de juillet 1960. Les cérémonies de Tananarive et de Fianarantsoa constituent, à cet égard, deux variations de la même procédure rituelle du *joro*<sup>20</sup> ; dans le premier cas, l'immolation d'un animal est épargnée aux soixante-douze délégations étrangères venues pour la circonstance mais deux zébus sont à l'attache derrière le monument, tandis que leur rôle symbolique est évoqué par le chef de l'État sur un ton de fausse distance enjouée :

« Sans doute aussi le bœuf paré d'ornements de brillantes couleurs qui attend le sacrifice, ne sera-t-il pas immolé devant vous, comme il l'eût été en d'autres circonstances. Mais il est bon que vous sachiez que dans notre pays, où les bœufs sont plus nombreux que les humains, ils participent, très involontairement, aux grands événements<sup>21</sup>. »

---

19 Le texte original est naturellement en langue malgache :

*Ry Tanindrazanay malala ô  
Irinay mba hitabiana anao  
Ka llay Nahary 'zao tontolo izao  
No fototra ijoroan'ny satanao.*

20 Il s'agit d'une cérémonie organisée en vue d'obtenir la bénédiction d'un ou de plusieurs ancêtres, les actions humaines ne se suffisant pas à elles-mêmes quel que soit le domaine d'action considéré. Le zébu y joue un rôle de médiation entre le monde des vivants visibles et celui de ces vivants invisibles que sont les ancêtres.

21 Extrait du discours du président Philibert Tsiranana, publié dans *Lumière*, n°1274, vendredi 5 août 1960, p. 1.



A Fianarantsoa<sup>22</sup>, le même jour, ni journalistes, ni diplomates étrangers : le gouvernement offre un zébu, dont la viande est partagée par les notables à l'issue du sacrifice, à la fin de la cérémonie. Il convient toutefois de s'interroger sur le sens de l'acte, car la construction symbolique du nouvel État ne présente pas d'analogie avec celle des variantes précoloniales de l'État à Madagascar. A cet égard, la stèle commémorative de la fondation de la République Malgache<sup>24</sup> est plus éloquente que celle de l'indépendance ; sur la base antérieure, gravée dans le marbre en caractères majuscules, figure l'inscription suivante en langue malgache :

Ce jour nouveau qui s'ouvre aujourd'hui  
doit rester comme marque  
de l'union et de l'amour entre tous les hommes<sup>24</sup>.

Nous sommes loin de la relation verticale entre le centre du pouvoir et chacune des unités sociales de base. Cette rupture symbolique implique une appropriation dans les mondes vécus de la population malgache : c'est toute la question de l'aptitude de l'État malgache moderne à convaincre qui est ici posée. La formation d'une nouvelle communauté imaginée<sup>25</sup> n'est possible que si le plus grand nombre en constate l'utilité profonde dans le quotidien.

## MIGRATION DU FIHAVANANA

Le Préambule de la Constitution de 1992, révisée en 1995 et 1998, se présente comme un exposé des valeurs légitimantes du pouvoir. En conformité avec le modèle de l'État importé, le « Peuple Malagasy » y est posé en société civile instituée en collectivité de citoyens déléguant son

23 Archives nationales de la République de Madagascar (E 883) : *Programme de la fête nationale de Madagascar et de la fête des enfants. Vendredi 29-samedi 30-dimanche 31 juillet 1960 à Fianarantsoa*, bilingue, sans références.

23 Elle est proclamée le 14 octobre 1958 par le Congrès des Assemblées provinciales, à Tananarive. Le nouvel État est seulement autonome au sein de la Communauté française ; l'indépendance est officiellement octroyée le 26 juin 1960. Cf. D. Galibert, *La fête de l'indépendance à Madagascar. De l'État vertueux au partage hégémonique*, 1999, D.E.A., Université de La Réunion, non publié.

24 Texte original : *Ity andro vaovao izay nisokatra androany ity dia tsy maintsy hapetraka ho marikely ny firaisana sy ny fifankasiavan'ny olona rehetra.*

25 Cf. B. Anderson, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, 1996, Paris : La Découverte.

pouvoir de coercition légitime : la société politique est officiellement désignée comme l'instrument d'un contrat social sous-tendu par « la réconciliation de l'homme tant avec son Créateur et ses semblables qu'avec la nature », conformément aux « valeurs éthico-spirituelles et socio-culturelles, notamment le *fhavanana*<sup>26</sup> ». L'intégration de ce terme dans le vocabulaire du droit constitutionnel apporte une consécration à un usage généralisé de longue date chez l'ensemble des acteurs nationaux de la vie politique malgache, tant il est vrai que son champ sémantique est au centre de l'énonciation du politique dès avant l'indépendance, chez tous les protagonistes du mouvement nationaliste.

Dans sa lettre pastorale du 12 septembre 1958 relative au référendum sur la Communauté française, Monseigneur Claude Rolland, évêque d'Antsirabe, réaffirme la légitimité de la revendication de l'indépendance<sup>27</sup>, au nom du caractère irréductible de l'identité malgache. Récapitulant ses valeurs fondatrices, il évoque un *fhavanana* défini comme « le sens de la fraternité universelle et l'acceptation d'enrichissements par le contact entre individus, entre tribus, entre peuples ». Malgré l'origine européenne de la quasi-totalité des responsables catholiques de Madagascar à la fin de la période coloniale, il serait erroné de réduire cette interprétation du *fhavanana* à un discours étranger, une dénaturation idéologique impulsée par un appareil colonial. Publié dans un contexte de paupérisation accélérée et d'émeutes meurtrières, le « Message du Conseil des Églises chrétiennes à Madagascar »<sup>28</sup> du 11 avril 1982 se réfère au *fhavanana* comme « bonne relation sociale » à l'échelle de la nation ; beaucoup plus récemment, le pasteur Richard Andriamanjato, figure de l'intransigeance nationaliste et titulaire

---

26 Cf. ligne 5 du Préambule de la Constitution révisée.

27 Les prélats de la Mission catholique avaient clairement pris parti en faveur de l'indépendance dans un « Communiqué des Vicaires et Prêtres Apostoliques de Madagascar », le 27 novembre 1953.

28 Cf. sa publication sous le titre « 11 avril 1982 – Répondre avec justesse aux aspirations du peuple », *Ny fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina eto Madagasikara / Eglise et société à Madagascar*, vol. 3, Antananarivo, Foi et Justice, 1990, p. 106-109. Le Conseil des Églises Chrétiennes à Madagascar (F.E.K.M. : *Fiombonan'ny Fiangonana Kristiana eto Madagasikara*) a été créé en juin 1979 par les Églises catholique, réformée calviniste, luthérienne et anglicane ; il correspond à la volonté des Églises de renforcer la société civile face au pouvoir autoritaire de la Seconde République. Cette stratégie correspond au modèle des transitions démocratiques des années 80-90, tel qu'il peut être constaté également en Afrique subsaharienne.

de la prestigieuse paroisse d'Ambohitantely à Tananarive depuis 1958, évoque une « parenté généralisée qui unit tous les hommes au sein d'une même et universelle famille »<sup>29</sup>, renchérissant en note de fin de volume dans les termes suivants : « A la limite, cette notion insiste sur l'origine commune de tout le genre humain et invite tous les hommes à se considérer comme membres d'une même famille » (note 50, p. 214). Ainsi se met en place une reconstruction de la tradition, dont l'histoire reste à écrire. Elle débute manifestement sous la colonisation et fait intervenir des acteurs tels que le clergé missionnaire, un clergé autochtone dont la trajectoire précoloniale est pluridécennale, des lettrés surtout tananariviens, fréquemment engagés dans le combat nationaliste et, pour certains, impliqués dans la vie des Églises.

Le *fibavanana* de la tradition, quant à lui, n'apparaît pas comme une morale sociale instituée à l'échelle de la société globale, mais comme une relation de confiance mutuelle réservée à une parenté effective, éventuellement étendue aux voisins immédiats partageant une même résidence, les *mpiara-monina* (cf. note 11). Cette non-violence de principe est conditionnée par le partage d'un même *aina*, issu d'une lignée d'ancêtres communs attestée localement par la présence de tombeaux connus de tous. Compte tenu de son caractère nourricier, le terroir permet d'admettre que ceux qui mangent le même riz puissent participer de ce même *aina*, d'autant plus que leur proximité géographique laisse planer un doute quant au caractère extérieur de leur ancestralité, la mémoire généalogique de la plupart des vivants ne remontant pas au-delà d'un petit nombre de générations (quatre à six selon les cas dans l'ensemble de Madagascar, exception faite des généalogies dynastiques). Cette rupture symbolique entre un *fibavanana* étroitement lié à la parenté et à la proximité résidentielle et un *fibavanana* universalisant est aujourd'hui largement occultée, mais il n'en a pas toujours été ainsi. Il n'est pas inutile, à cet égard, de confronter le discours englobant actuel avec celui des années antérieures à la fondation de la Seconde République, tel qu'il est repérable dans les débats dont la presse tananarivienne se faisait alors l'écho :

Le Christianisme, face à Mammon, propose au Malgache non la destruction mais la sublimation du *fibavanana* d'antan en un gigantesque

---

29 Cf. R. Andriamanjato, L'Anthropocratie ou le devenir de l'humanité (Le cas de Madagascar), Antananarivo, Grama, 1995, p.149.

et vivant *hantahanta*<sup>30</sup> dans le Christ Jésus où tout le monde sera vraiment *mpihavana*<sup>31</sup>. La dépendance avilissante en des créatures, source de l'ancien *fiHAVANANA*, sera remplacée par la seule dépendance digne de l'homme parce que libératrice, celle du Christ.<sup>32</sup>

A partir de la révolution nationaliste de 1972, cette opposition entre tradition et modernité cède la place à une revendication de « malgachéité » opposant le dedans et le dehors, l'acculturation et l'affirmation identitaire :

Certes, le seul mot de « fiHAVANANA » provoque chez certains jeunes une réaction d'hostilité ; il leur évoque un aspect vieillot et désuet de leur civilisation (...). Mais regardez-les vivre : ils s'efforcent de mettre en pratique, dans leur milieu, l'idéal du fiHAVANANA. »<sup>33</sup>

Ce balancement idéologique peut être analysé en relation avec la contradiction majeure relevée par Gérard Althabe<sup>34</sup> dans le mouvement révolutionnaire de mai 1972, essentiellement à Tananarive. D'un côté, une jeunesse urbaine radicalisée dont la contestation dépasse largement le caractère néo-colonial de l'État pour englober l'ensemble des traditions culturelles et des inégalités statutaires antérieures à la colonisation ; de l'autre, une coalition de clientèles solidement implantées dans les administrations et la vie politique de la Première République, ouverte au nationalisme et à une redéfinition du positionnement diplomatique de l'État, mais fermement décidée à faire obstacle à une révolution effective des rapports sociaux. La réflexion sur le changement culturel cède la place à la citation d'un certain nombre de vocables considérés désormais

---

30 Dans ce contexte, notion de rassemblement dans une même affection : extension du registre de la parenté.

31 Littéralement : « membre de la famille », c'est-à-dire engagé dans une relation confiante et non-violente.

32 Cf. Rainimiandanja, « L'âme malgache », *Lumière*, n°1532, 22-8-1965, p. 4 et 8, cité par A. Bouillon, « Identité nationale et développement : la définition de la malgachitude dans les années 1960 », in F. Raison-Jourde (ed.), *Émergence des partis et légitimation du pouvoir politique à Madagascar : 1936-1972*, Séminaire JJ 424 « Sociétés et civilisations de l'océan Indien occidental », Paris : Publication du laboratoire « Tiers-Monde, Afrique » (U.A. 363) avec le concours de l'Université Paris 7, p. 42.

33 Cf. M. Tsimalaza, « Qu'est-ce que la Malgachéité ? », *Madagascar-Matin*, 15-11-1972, p. 26, cité par A. Bouillon, op. cit., p. 43. La présentation a été intégralement conservée.

34 Cf. G. Althabe, « Les luttes sociales à Tananarive en 1972 », *Anthropologie d'une décolonisation*, Paris : L'Harmattan, 2000, p. 217-279.

comme immémoriaux, dans une référence à la tradition peu éloignée du discours sur l' « authenticité » fleurissant à la même époque dans un certain nombre de pays africains. Délaissant quelque peu son ancrage dans l'ancestralité, la Seconde République à ses débuts met l'accent sur les effets économiques du *fibavanana* à l'échelle des communautés villageoises ; elle en fait une médiation idéologique pour la mise en cohérence de son discours identitaire et de sa phraséologie socialiste, relayant ainsi le travail d'acculturation effectué sous la colonisation. Dernier avatar de son instrumentalisation par les élites urbanisées, le *fibavanana* — devenu *fibavañaña* en dialecte betsimisarakà — entre dans une interprétation ethnicisée<sup>35</sup> et en quelque sorte libérale<sup>36</sup> de la tradition.

Face à cette migration de sens d'une notion aussi centrale dans la représentation du lien social que le *fibavanana*, il serait parfaitement erroné — et déplacé — de s'ériger en restaurateur d'une hypothétique pérennité de la tradition. Là n'est pas notre propos. Ce qui importe, c'est d'abord de souligner l'historicité de l'énonciation du politique à Madagascar. Le patriotisme, notion éminemment liée à l'affirmation de l'État-nation en Occident, n'est-il pas lui-même, comme l'atteste son étymologie, une territorialisation et une extension de la parenté ? On soulignera donc en premier lieu le consensus dont bénéficie le sens chrétien, universalisant et religieux, du *fibavanana* : dans les discours, dans la presse, dans les essais publiés par les éléments autochtones ou émigrés de la partie la plus instruite de la société, le *fibavanana* est présenté comme une morale humaniste selon laquelle il existerait une relation d'équivalence entre l'harmonie des relations interpersonnelles et

35 Le *fibavanana*, attesté dans tout Madagascar sous des appellations variées, ne caractérise de manière spécifique aucune des sociétés établies sur le territoire malgache. La variation peut être phonétique — *fibavanana* en malgache officiel (merina), *fibavañaña* dans le dialecte betsimisarakà ici concerné — ou lexicale (*filongoa* : dialecte antandroy). Cf. P. Ottino, op. cit., passim.

36 Au sens de l'économie politique moderne. Cf. E.R. Mangalaza, *Vie et mort chez les Betsimisarakà de Madagascar. Essai d'anthropologie philosophique*, Paris : L'Harmattan : « Le collectivisme finit toujours par émousser toute imagination créatrice et tout esprit d'entreprise : seule la complémentarité et l'affirmation de la différence sont facteurs de progrès social », p. 42. La tension entre holisme et individualisme est ici présentée dans un vocabulaire aussi idéologique que celui des intellectuels de la Seconde République, commentant le caractère tendanciellement socialiste des habitudes communautaires de travail de la paysannerie. L'auteur met par ailleurs en exergue le déplacement de sens opéré par les Églises, s'agissant du *fibavanana* : « Zébu maigre n'est pas léché par ses congénères / *Aomby mabia tsy lilafin'ny namany* », p. 41.

celle de la Création en général. Sans préjuger du résultat de recherches plus poussées, on se contentera ici de formuler trois remarques. La première porte contradictoirement sur le degré très élevé de la violence sociale, attesté — quoique très partiellement — par la presse nationale : vols de zébus à main armée, enlèvements pour rançon, exécution sommaire des voleurs à la tire par la foule exaspérée, intrusions de pillards dans les maisons urbaines, rien de tout cela n'est exceptionnel. Quelle est la part de l'anomie pure et simple chez les éléments les plus populaires de la société ? Quelles sont les manipulations, dans certains cas, des commanditaires ?

En second lieu, il convient de s'interroger sur la coupure entre le monde vécu des citadins et celui de l'immense majorité des ruraux, qui représentent dans ce pays plus de 78% de la population totale<sup>37</sup>. La conclusion de Paul Ottino est catégorique à cet égard et suscite la vigilance du chercheur :

Actuellement dans le Madagascar des campagnes, la parenté et ses extensions par l'alliance et le voisinage sont les seules formes de sociabilité concevables.<sup>38</sup>

L'auteur se réfère ici surtout à l'indigence des services publics, particulièrement dans les secteurs de la voirie, de la santé et de l'éducation de base, seuls susceptibles pourtant de légitimer une modification des bases symboliques du contrat social. Corrélativement, on relèvera enfin l'inadéquation entre l'idéologie moderne du *fhavanana* et la pratique sociale de l'État : l'extrait de lettre cité au début de cet article est significatif d'un ressentiment populaire généralisé<sup>39</sup>, contribuant à expliquer le caractère dérisoire de la participation électorale au scrutin des conseillers provinciaux<sup>40</sup>, dans le cadre de la régionalisation de l'État. La

---

37 78,4% en 1997. Source : Enquête préliminaire auprès des Ménages, L'Ajustement structurel à Madagascar. Année 1999, Mars 2000, Primature, Secrétariat Technique de l'Ajustement.

38 Cf. P. Ottino, op. cit., p. 581.

39 On peut également évoquer l'assimilation opérée par la population de Mahanoro (côte est) entre la répression coloniale de 1947 et toute forme d'intervention du gouvernement postcolonial et de la classe politique dans la vie locale. Cf. J. Cole, « Quand la mémoire resurgit. La rébellion de 1947 et la représentation de l'État contemporain à Madagascar », *Miroirs du colonialisme*, Terrain, n°28 (mars 1997), Mission du Patrimoine ethnologique, p. 9-28.

40 La participation des électeurs était de 19,34% à Tananarive, pour une moyenne nationale estimée à 45%. Source : Ministère de l'Intérieur (résultats nationaux officiels non publiés à la date de rédaction).

même méfiance peut être constatée chez les investisseurs étrangers<sup>41</sup>.

Les émeutes urbaines (*rotaka*)<sup>42</sup> et les violences paysannes<sup>43</sup> se situent au point de convergence de la violence des rapports sociaux : la violence convulsive des dominés est invariablement suivie de leur dispersion par l'armée ou la gendarmerie, qui dramatise ainsi le monopole étatique de la violence légitime et forge un équilibre catastrophique entre dominants et dominés, révélateur de l'inexistence de la capacité redistributive de l'État et, tout autant, de l'inexistence d'un mode populaire alternatif d'action politique<sup>44</sup>. L'idéologie moderne du *fihavanana* se retrouve ainsi en suspension entre l'État et la société civile, ni morale sociale réellement englobante, ni objectif pédagogique d'un État développeur.

## HIÉRARCHIE ET MONDES VÉCUS

Le caractère hiérarchique de l'ensemble des sociétés établies à Madagascar<sup>45</sup> est bien documenté par l'ethnographie et attesté par le sens commun<sup>46</sup> dans tous les espaces vécus de l'État-nation. Interdites par les

41 Une enquête de la Banque Mondiale réalisée dans 69 pays auprès des chefs d'entreprise locaux a suscité 97 réponses à Madagascar, émanant surtout de chefs d'entreprise étrangers installés en zone franche : 80% des interrogés affirment ne pas faire confiance à l'État pour la protection de leurs personnes et de leurs biens. Cf. *La Lettre de l'Océan Indien*, n° 780, 27 septembre 1997.

42 Citons en particulier celles de Majunga (1976), Diego-Suarez (1981) et Tuléar (1987), sur fond de misère et de manipulation politicienne de l'ethnicité.

43 Les troubles insurrectionnels du Sud (1971) auraient fait entre 1000 et 2000 victimes, pour la plupart abattues par la gendarmerie lors des opérations de répression. Cf. pour un éclairage nouveau sur la question : A. Th. Solondraza, *Les événements de 1971 dans le Sud de Madagascar*, Mémoire de Maîtrise, Université de Tuléar, 2000, non publié.

44 Cf. J.-F. Bayart, A. Mbembe, C. Toulabor, *op. cit.* : « [...] les sociétés africaines taraudent l'État « en creux », plutôt que sous la forme d'une alternative constituée, quitte à le submerger périodiquement en des explosions de violence [...] », p. 93-94.

45 Cf. la synthèse de P. Ottino, *op. cit.*, en particulier les chapitres 8 et 12.

46 Nombreuses conversations privées avec l'auteur. Cf. également F. Roubaud : « *L'appartenance de caste reste fortement ancrée dans l'identité sociale des tananariviens. Près de 7 sur 10 déclarent que leur ethnie d'origine se subdivise en castes.* », *Identités et transition démocratique : l'exception malgache ?*, Paris : Tsipika-L'Harmattan, 2000. Pour une discussion sur la pertinence de la notion de caste appliquée à Madagascar, voir P. Ottino, *op. cit.*, p. 551, ainsi que L. Dumont, *Homo Hierarchicus*, Paris : Gallimard, 1966, p. 271-272. Les anthropologues préfèrent évoquer une société d'ordres — voire de dèmes dans le cas de l'Imerina— tout en insistant sur les caractères holiste et hiérarchique dont les principes généraux ont été dégagés à partir du cas indien, cf. L. Dumont, *op. cit.*, *passim*.

constitutions successives de l'État postcolonial<sup>47</sup>, les discriminations fondées sur la naissance demeurent opératoires, aussi bien en milieu rural que, de façon plus complexe, en milieu urbain. Lorsqu'elles étaient territorialisées, ces inégalités statutaires pouvaient, dans les cas extrêmes correspondant aux royaumes des Hautes Terres ou de la côte Est, construire un système régional d'inégalités « organisé à la manière d'un vaste damier dont les cases seraient occupées par des catégories et groupements de descendance localisés »<sup>48</sup>. Les enquêtes ethnographiques menées à ce jour dans des régions très diverses de Madagascar attestent la permanence d'une véritable cascade d'inégalités statutaires, conforme au caractère illimité de l'application du principe hiérarchique, tel qu'il a été analysé par Dumont.

La distinction entre descendants de libres et de non libres demeure pertinente, à la fois comme source d'inégalité symbolique et matérielle et comme représentation structurant de façon épisodique le champ politique malgache postcolonial. Bien que l'abolition de l'esclavage<sup>49</sup> et l'interdiction officielle des discriminations ne soient pas restées sans effet sur un certain nombre de trajectoires familiales ou individuelles<sup>50</sup>, une enquête de sociologie urbaine quantitative<sup>51</sup> consacrée récemment à la population de l'agglomération de Tananarive met en évidence une forte endogamie de condition : 84% des personnes ayant déclaré leur « caste » se sont mariées dans la leur ; lorsqu'ils existent, les couples mixtes

---

47 Cf. en particulier la Constitution de 1992, révisée en 1998, dans ses Principes Généraux (art. 8).

48 Cf. P. Ottino, *op. cit.*, p. 345.

49 L'esclavage est aboli par un arrêté du résident Hippolyte Laroche, le 27 septembre 1896, peu de temps après le vote de la loi d'annexion par la Chambre des Députés.

50 Le creusement vertigineux des inégalités de formation et de revenu au sein de beaucoup de familles, particulièrement en milieu urbain, est un domaine encore peu exploré de l'anthropologie des sociétés postcoloniales.

51 Cf. F. Roubaud, *op. cit.*, p. 203-209. La pertinence de la méthode statistique est réfutée par les anthropologues, s'agissant des sociétés de la tradition. Dans le cas d'espèce il s'agit d'une population de citadins, nombreuse et familiarisée avec l'écrit ; l'enquête utilise la méthode des sondages et porte sur un échantillon de 3000 personnes représentatives. Le découpage adopté pour les catégories statutaires reste sommaire et assez réducteur, puisque toutes les réponses ont été recodées en fonction de la hiérarchie de base des ordres sociaux chez les Merina : *andriana* (« nobles » : descendants de souverains), *hova* (libres non nobles) et *mainy* (terme générique pour désigner les descendants d'esclaves ou *andevo* et ceux des serviteurs royaux). Il demeure que 89% des enquêtés sont merina et que le clivage libres/non libres concerne tout Madagascar.



n'associent jamais les extrêmes, aucune union entre un *andriana* et un *mainity* n'ayant été constatée. Par ailleurs, la coïncidence entre l'inégalité statutaire et celle des conditions de vie est extrême :

	Niveau d'étude supérieur	Eau Courante	Electricité
Andriana	59,4	33,5	80,7
Hova	40	13,7	63,2
Mainty	0,6	1,0	28,6

Nonobstant le caractère massif de la pauvreté au sein de la population tananarivienne, il demeure que les *mainity* fournissent la grande majorité du sous-prolétariat des chômeurs et travailleurs précaires du secteur informel. La territorialisation statutaire actuelle de la ville est de surcroît suffisamment forte pour avoir été cartographiée<sup>52</sup>, tandis que les marqueurs identitaires de la condition de descendant d'esclave demeurent prégnants :

Le Zale est un jeune *mainity* ou *andevo* peu scolarisé, issu des bas quartiers populaires de Tananarive. En plus de ces déterminations géographiques et statutaires, il a ses représentations et pratiques propres.<sup>53</sup>

L'existence sociale de l'*andevo* est actuellement rejetée dans le non-dit, mais l'agitation universitaire à l'origine de la fin de la Première République en avait fait un acteur politique courtisé par les intellectuels marxisants de la capitale, jusqu'à la normalisation sociale des années 75-77<sup>54</sup>. Partout ailleurs — quoique avec une diversité extrême des situations

52 Cf. J.-R. Randriamaro, « L'émergence politique des *Mainity* et *Andevo* au XXe siècle », Actes du Colloque International sur l'Esclavage (24-28 Septembre 1996), Antananarivo, Institut de Civilisation-Musée d'Art et d'Archéologie, 1997, p. 363.

53 Cf. J.-R. Randriamaro, *op. cit.*, p. 362.

54 Cf. J.-R. Randriamaro, *op. cit.*, p. 367-375 : le parti M.F.M., créé en décembre 1972 à l'issue des luttes sociales ayant conduit à la chute de la Première République, décide de constituer les jeunes exclus des quartiers les plus populaires en sujets politiques. La catégorie identitaire *andevo* est au centre de la construction symbolique d'un acteur social de type nouveau, le *baomanga*, exclu urbain radicalisé, susceptible de fournir l'une des bases sociales pour une révolution socialiste à Madagascar. Cette représentation sera peu à peu délaissée, en fonction d'une évolution rapide de la ligne politique du M..F.M. dès les premières années de la Seconde République.

— la catégorie identitaire de l'esclave reste opératoire dans les rapports sociaux, qu'il s'agisse de l'alliance, de l'accès au bétail ou à la terre, du contrôle des rituels et des relations de pouvoir en général. Dans le village betsimisaraka d'Amboditonona (côte Est) étudié par Ottino, les descendants d'esclaves ne sont épousables que depuis la mise en œuvre d'un rituel collectif de purification exécuté à plusieurs reprises par un prêtre ancestral agissant comme représentant de la communauté (*ampijôro be*), la première cérémonie n'ayant été organisée qu'en 1965. En Imerina enfin, dans le village d'Ambohimalaza situé aux confins de l'agglomération tananarivienne, de nombreux descendants d'*andevo* travaillent la même terre que leurs aïeux dans le cadre d'un métayage particulièrement draconien (50% de la récolte pour le propriétaire) : les relations sociales obéissent toujours à une logique verticale, traduite par l'inexistence de la solidarité et de l'entraide entre métayers, au profit d'un clientélisme à l'égard du propriétaire *andriana*, souvent résident en ville.<sup>55</sup>

La hiérarchie entre lignées critiques d'originaires et lignées de non-originaires constitue une autre grande source d'inégalité, ethnographiée sur de multiples terrains dans le Centre, le Sud-Ouest et l'Est de Madagascar.<sup>56</sup> Les originaires sont dits *tompon-tany* « maîtres du pays/de la terre » : premiers arrivés sur le sol, ils l'ont « ouvert » à la culture et y ont installé leurs tombeaux, de telle sorte que leurs ancêtres exercent une autorité tutélaire sur le lieu, plaçant leurs descendants en position de médiation privilégiée avec les résidents postérieurs. Cette hiérarchie rituelle place les *tompon-tany* en position de donneurs de terre, de telle sorte que les non-originaires — preneurs de terre — sont assujettis à un statut de métayers ou de salariés ou encore, dans le meilleur des cas, d'exploitants en usufruit d'un sol qui leur a été prêté.

---

55 Entretien avec l'auteur. La part de récolte du métayer couvre 3 à 6 mois de consommation de riz ; le complément est obtenu par des travaux à façon, presque toujours pour un collecteur *andriana*, et par des activités dans le secteur informel urbain.

56 Cf. P. Ottino, *op. cit.*, p. 494.

Il semble que l'on assiste actuellement à un recul de l'idéologie égalitaire et universalisante de l'État importé : en témoignent particulièrement la multiplication dans la presse des faire-part de deuil explicitement nobiliaires, ainsi que celle des associations de membres de telles lignées *andriana*<sup>57</sup>, organisatrices de rites d'institution tels que l'érection de stèles ou l'organisation de fêtes. Il s'agit beaucoup plus d'une instrumentalisation de formes culturelles ou politiques précoloniales, que d'un retour pur et simple à la tradition<sup>58</sup>.

## ETHNICITÉ ET CONSTRUCTION DE L'ÉTAT-NATION

Le champ de l'ethnicité est presque aussi sensible à Madagascar que dans les États africains issus de la décolonisation. Pendant toute la période coloniale, le modèle de l'État-nation unitaire reste la référence obligée de l'ensemble du mouvement national malgache, de telle sorte que la création en 1946 du P.A.D.E.S.M.<sup>59</sup> se fait non pas au nom d'une conception pluraliste de l'État, mais comme une correction du nationalisme de l'élite tananarivienne qui confisquerait le modèle unitaire pour favoriser des intérêts inavouables, qualifiés d'« ethniques » ou de « tribaux ». Depuis l'indépendance, les constitutions successives

---

57 Il en existe une cinquantaine en Imerina, d'autres en province. Certaines correspondent à un sous-ordre nobiliaire, mais d'autres se donnent pour objectif la défense d'une « andrianité » associée aux idéaux de bien commun et de service de l'État. Elles sont regroupées depuis le 12 janvier 1996 en une sorte de confédération baptisée *fianakaviambe* (littéralement : « la grande famille » : il s'agit d'une reconstruction de sens à partir de l'institution merina traditionnelle du *fianakaviam-be*, famille étendue localisée, non spécifique des *andriana*).

58 On peut citer à cet égard la fête de l' *alahamadibe*, dont l'appellation archaïsante emprunte son vocable à un rituel merina du Nouvel An lunaire institué probablement au XVIIe siècle, puis étoffé par le roi Andrianampoinimerina (1787-1810) et célébré jusqu'à la colonisation sous le nom de *fandroana* (cf. notes 15 et 17). Elle est à nouveau célébrée chaque année depuis 1994, sur le site royal d'Ambohimanga et à Anosimanjaka.

59 P.A.D.E.S.M. : le Parti des Dëshérités de Madagascar est fondé le 27 juin 1946 à Tananarive par un groupe de *mainity* merina et de côtiers tsimihety (Nord-Ouest de Madagascar). Il reçoit rapidement le renfort des souverains sakalava et antakarana du Nord et du Nord-Ouest, fédérés par une commune hostilité à l'ancien Royaume de Madagascar, dont les militants du M.D.R.M. (Mouvement Démocratique de la Rénovation Malgache, fondé à Paris en février 1946 par des intellectuels tananariviens) sont accusés de reprendre le projet hégémonique au profit des *hova* et des *andriana* de l'Imerina (Hautes Terres Centrales habitées par les Merina). Cf. J.-R. Randriamaro, *PADESM et luttes politiques à Madagascar. De la fin de la Deuxième Guerre mondiale à la naissance du P.S.D.*, Paris : Karthala, 1997.

ont toutes défini l'État postcolonial comme un État unitaire : celle de 1959 évoque une république « une, indivisible, démocratique et sociale » (art. 1), celle de 1975 assure que « le Peuple Malagasy constitue une nation organisée en État » (art. 1) et cette formulation a été conservée telle quelle dans celle de 1992, modifiée en 1998. Les « provinces autonomes » reconnues selon les termes de cette modification sont présentées officiellement comme des espaces d'aménagement du territoire<sup>60</sup>, non comme des communautés imaginées à fondement culturel, correspondant à des unités primordiales de l'identité malgache.

Dans le cadre limité de cet article, on se contentera d'évoquer deux aspects particuliers de ce qui peut être considéré comme une crise profonde du modèle étatique issu de la colonisation française : le recours croissant à une instrumentalisation de l'ethnicité au profit de la lutte factionnelle d'une part, le lent retour des monarchies sacrées traditionnelles en tant qu'acteurs politiques officiels d'autre part. Ces aspects seront abordés à partir des notes et des prises de vue issues de l'observation personnelle directe de la célébration de la fête de l'indépendance à Tamatave, le 26 juin 1995, ainsi que du compte-rendu effectué par la presse malgache de la récente rencontre entre le Premier ministre actuel, Tantely Andrianarivo, et le roi des Antemoro<sup>61</sup> Ndrenogny Ramahasitrakarivo IV, près de Vohipeno, sur le littoral sud-est, le 29 décembre 2000.

En juin 1995, l'ex-président Didier Ratsiraka est en exil à Paris depuis le mois de mars ; il a fini par quitter son palais de Iavoloha, à quelques kilomètres de Tananarive, non sans avoir tergiversé pendant deux ans, à l'issue de la prise de

---

60 Cf. l'Exposé des motifs de « la loi organique n° 2000-016 du 29 août 2000 déterminant le cadre de la gestion des propres affaires des Provinces autonomes » : « La présente loi organique détermine le cadre de la gestion des propres affaires des Provinces autonomes et concrétise les aspirations de la population sur l'autonomie des provinces, le développement intégré, harmonieux et durable de la Nation, gage de l'unité nationale. »

61 Les Antemoro sont peu nombreux mais occupent une place privilégiée dans l'histoire culturelle et politique de Madagascar. Ils sont à l'origine du comput astrologique et de certaines techniques divinatoires passées dans le patrimoine de l'ensemble des sociétés de Madagascar, ainsi que des premiers textes connus en langue malgache (*sarabe*), rédigés en alphabet arabe à partir du XVI<sup>e</sup> siècle.

fonction de son successeur<sup>62</sup>. Le pays légal prétend solder définitivement la Seconde République : le déroulement de la fête de l'indépendance, respectivement à Tananarive et à Tamatave, démontre qu'il n'en est rien. Dans la capitale, ce sont les Forces Vives<sup>63</sup> qui ferment le traditionnel défilé du 26 juin. A Tamatave, le gouverneur de la province assiste du haut de la tribune officielle au défilé coloré de l'A.R.E.M.A.<sup>64</sup> (voir photographie), le parti de l'ex-président vaincu, en queue du cortège des militaires, des scolaires, des handicapés. Point de Forces Vives : tout se déroule comme si les luttes politiques de 1990-1991 n'avaient jamais eu lieu. Laissant de côté la question de cette plasticité extrême des rituels et des institutions<sup>65</sup>, irréductible au modèle wébérien de l'État légal-rationnel, on insistera sur l'encodage ethnique des costumes et des attitudes. Ces chapeaux et ces *lambahoany*<sup>66</sup> veulent être les marqueurs identitaires de cette culture de frange qui caractérise la côte orientale de Madagascar depuis presque deux siècles : un métissage du fond autochtone et des apports créoles introduits par les petits planteurs réunionnais qui se lancent dans l'aventure malgache au lendemain de la conquête coloniale, devancés dès la fin du XVIIIe siècle par une poignée de facteurs agissant pour le compte de commanditaires établis aux Mascareignes ou en Europe, voire aux États-Unis. Il demeure que tout, ici, est mise en scène équilibrée de la nation et de l'ethnicité. Les tee-shirts sont frappés d'un médaillon à l'effigie — passablement rajeunie — de l'ex-président, avec l'inscription « Ratsiraka *ihany/Ratsiraka* seulement », tandis que les pagnes se partagent entre

- 
- 62 Albert Zafy devient officiellement le premier président de la Troisième République le 27 mars 1993. Le Premier ministre d'alors, Francisque Ravony, a été élu par l'Assemblée Nationale au lendemain des élections législatives de juin 1993.
- 63 Le Conseil des Forces Vives a été formé le 11 avril 1991 à partir de partis d'opposition, de syndicats et d'associations, dans le but de lutter contre la Seconde République.
- 64 A.R.E.M.A. : Avant-Garde de la Révolution Malagasy. Parti fondé le 14 mai 1976, dont le Président Didier Ratsiraka est alors le Secrétaire général ; rebaptisé « Avant-Garde du Renouveau Malgache » pendant la Transition.
- 65 Compte tenu du caractère pluraliste des institutions, le défilé d'un cortège partisan lors d'une célébration officielle suggère la présence des aspects dramaturgiques et institutionnels de l'État-rhizome, tel qu'il est analysé en particulier par les chercheurs regroupés autour de la revue *Politique Africaine*. Dans une bibliographie désormais très vaste, on retiendra particulièrement *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris : Fayard, 1979.
- 66 Pagne coloré, porté indifféremment par les hommes et les femmes dans l'ensemble des sociétés côtières de Madagascar.

le style touristique (Mada Raid) et celui du matériel de campagne électorale (ici un reliquat de la récente élection présidentielle, portant la mention « *Ratsiraka hatrany*/Ratsiraka jusqu'au bout »). Cette appropriation de la fête nationale transforme un petit nombre d'indices culturels très sommaires en ressources politiques pour le combat factionnel. L'écart avec le centre étatique du pouvoir reste maîtrisé : l'État-nation, affaibli par une conception patrimoniale du capital symbolique de l'indépendance, trace néanmoins le cadre de l'instrumentalisation du rituel. Il coïncide avec le champ politique délimité par la référence à une élection nationale et à un personnage dont toute la carrière s'est faite jusque là au nom d'un nationalisme intransigent et unanime.



Célébration de la fête nationale de l'indépendance à Tamatave, le 26 juin 1955 : l'A.R.E.M.A. est sur le point de fermer le cortège.

Le même dirigeant politique, cinq ans plus tard, poursuit la même partie avec des cartes idéologiques différentes. Même dialectique du centre et de la périphérie, mais cette fois il s'agit non pas de quelques formes stylisées et englobées dans un rituel d'importation célébré à l'échelle nationale, mais bien d'une institution traditionnelle tenue en lisière par les

deux premières républiques malgaches. Le Premier ministre vient remettre les clés de la case royale à son propriétaire, suite à une rénovation complète financée essentiellement par l'État. Cette inauguration s'intercale entre l'élection des conseillers des provinces autonomes (3 décembre 2000) et celle des futurs gouverneurs élus par ces mêmes conseillers, probablement en mars 2001. Pieds nus, le chef du gouvernement reçoit la bénédiction du roi sacré : « Vous êtes effectivement le fils de cette région. Aucun incident, minime (*sic*) fût-il, n'est survenu tout au long des travaux de rénovation auxquels Dieu ne s'est pas opposé »<sup>67</sup>. Rapportée à l'action du président Ratsiraka et de ses collaborateurs, cette légitimation a un précédent : le rassemblement au palais de Iavoloha d'un échantillon de souverains traditionnels des sociétés côtières, venus faire allégeance dans le contexte de l'affrontement avec le Conseil des Forces Vives et les foules tananariviennes, en août 1991. La cérémonie du 29 décembre 2000 est donc un nouvel exemple des qualités manœuvrières du chef de l'État, mais doit être analysée dans le contexte plus large d'une crise de la légitimité politique dans l'ensemble de la société malgache. Autres acteurs, autres alliances : la fête de l'*alahamadibe* (cf. note 58) est subventionnée par le ministère de la Culture et de la Communication dès sa première édition ; comme le Premier ministre actuel et pour la première fois dans l'histoire postcoloniale de Madagascar, le président Albert Zafy et son Premier ministre Francisque Ravony assistent officiellement à la première journée d'un rituel politico-religieux antérieur à la colonisation. Pieds nus et ceints d'un *lambahoany*, ils reçoivent la bénédiction par l'aspersion de l'eau (*tsodrano*).

Envahi par les diverticules de l'État-rhizome et décalé par rapport aux mondes de vie de la très grande majorité de ses ressortissants, l'État malgache partage largement les dysfonctionnements des constructions politiques africaines voisines. A cet égard, le point de vue de *Dadabe*, assimilant les échéances du calendrier électoral à des jours de malheur collectif, est largement partagé par la population : le taux de participation très faible aux récentes élections des conseillers provinciaux<sup>68</sup>, déjà évoqué,

---

67 Cf. *L'Express de Madagascar*, mercredi 3 janvier 2001. Traduit du malgache officiel par la rédaction.

68 Cf. la note 40. La participation atteignait par contre 60% à l'élection législative du 17 mai 1998.

confirme l'ampleur de la lassitude à l'égard du *fanjakana*<sup>69</sup>, quelle que soit l'échelle territoriale de l'exercice du pouvoir. La discipline des conduites sociales est perçue comme une application souhaitable de la morale du *fiavanana*, dont la mise en œuvre élargie reste la seule source de légitimité politique concevable pour la population. Encore faut-il que chacun puisse se reconnaître dans une catégorie identitaire englobante, c'est-à-dire dépassant la parenté : c'était — c'est encore, de fait — la fonction des monarchies sacrées, à l'articulation de l'ancestralité de chaque unité sociale de base et de celle du souverain (cf. note 13). Inefficace en regard des attentes sociales qu'il prétendait satisfaire et en principe étranger aux monarchies sacrées, l'État postcolonial, quant à lui, ne peut s'appuyer sur un capital symbolique susceptible de le légitimer. Il n'est pas absurde pour autant : champ clos des rivalités factionnelles et instrument de l'enrichissement, il est le pivot autour duquel se construit chaotiquement une nouvelle communauté imaginée, par l'entrelacs des attentes et frustrations et de leurs effets. Dans les sociétés périphériques au sein desquelles les institutions monarchiques ont survécu à la colonisation et aux deux premières républiques, l'instabilité de cet équilibre catastrophique entre *olona mahery* et *olona madinika*<sup>70</sup> transforme l'ethnicité en ressource politique. Privée de souverain par l'abolition de la royauté merina dès le début de la colonisation, la population de la capitale<sup>71</sup> est aujourd'hui, quant à elle, beaucoup moins bien socialisée : tandis que l'élite de la fortune et/ou du savoir se débat entre la nostalgie « du temps des rois », la mesure de l'écart séparant la nation du développement et la conscience plus ou moins honteuse des compromissions acceptées, les quartiers populaires sont livrés à l'anomie, aggravée par le déracinement lié à l'exode rural.

L'État importé est-il un échec ? Quarante années après l'indépendance, on relèvera quatre dysfonctionnements majeurs, en regard des objectifs du modèle occidental de la domination légale-rationnelle. En premier lieu, la quasi-inexistence d'une éthique du bien

69 Il s'agit ici des institutions politiques et administratives de conception occidentale, conformes au modèle légal-rationnel.

70 Les « gros » et les « petits ».

71 Tananarive demeure une ville merina dans la proportion de 89%. Cf. F. Roubaud, *op. cit.*, p. 179. L'espace national malgache est beaucoup plus cloisonné que celui des États d'Afrique subsaharienne.



commun : l'appropriation du *fhavanana* moderne reste marginale, confinée à la petite classe moyenne urbaine. La majorité de la population vit repliée sur un *fhavanana* traditionnel, circonscrit à la parenté et à la proximité de résidence, ou a basculé dans l'anomie pure et simple. En second lieu, la faiblesse de la société civile, c'est-à-dire de la communauté citoyenne envisagée dans ses relations avec les institutions politiques. La hiérarchie gouverne encore globalement les relations sociales, particulièrement dans les rapports entre les âges et entre les ordres et les sous-ordres sociaux. En troisième lieu figurent les manipulations de l'ethnicité : le contentieux légué par la montée en puissance du Royaume de Madagascar est une réalité ; il fonctionne comme une banque de ressources symboliques à la disposition des intérêts changeants d'une classe dirigeante en formation. Enfin on relèvera le déficit de légitimité du pouvoir de l'État, qui apparaît comme une conséquence globale des dysfonctionnements précédents : les transactions symboliques nouées avec le modèle de la monarchie sacrée en sont un symptôme grandissant.

Pour autant, l'historicité de l'État malgache ne doit pas être sous-estimée. La manipulation consensuelle des rituels et des institutions peut apparaître comme une anomalie juridique, mais fonctionne à ce jour — tout au moins aux yeux de la grande majorité des interlocuteurs — comme un instrument efficace de la concorde civile, maintenant pour l'essentiel Madagascar à l'écart des atrocités caractérisant beaucoup de pays africains. La créativité politique de la société malgache est réelle. Elle devrait être stimulée par la révolution actuelle de l'information, qui fait éclater doublement l'espace-temps des mondes vécus : entre un secteur privé dopé par les mesures de l'ajustement structurel et des administrations publiques toujours indigentes d'une part, entre le monde rural très majoritaire et le monde urbain<sup>72</sup> d'autre part.