

# La dynamique des imaginaires dans les sociétés malgaches

Jean-Claude Ramandimbarison

► **To cite this version:**

Jean-Claude Ramandimbarison. La dynamique des imaginaires dans les sociétés malgaches. Travaux & documents, Université de La Réunion, Faculté des lettres et des sciences humaines, 2013, Interculturalité et dynamique identitaires dans les îles de l’océan Indien, pp.145–150. hal-02186039

**HAL Id: hal-02186039**

**<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02186039>**

Submitted on 30 Aug 2019

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

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

# La dynamique des imaginaires dans les sociétés malgaches

---

JEAN-CLAUDE RAMANDILBIARISON  
PROFESSEUR, UNIVERSITÉ D'ANTANANARIVO

Le contact de culture en tant que tel est devenu aujourd'hui un objet particulier de recherche par-delà les systèmes culturels en eux-mêmes. La notion d'« *interculturel* » renvoie aussi bien à la comparaison transculturelle qu'aux relations des individus porteurs de culture distincte.

L'interculturalité se trouve ainsi nécessairement aux carrefours des théorisations et des choix méthodologiques. L'émergence d'une pléthore de concepts illustre cette tendance : acculturation, enculturation, déculturation, multiculturalisation etc. Ainsi, pour Michel Wieviorka, le multiculturalisme serait

une expression souvent utilisée de manière imprécise, et qui ne devrait servir qu'à désigner les politiques qui prennent en charge les identités collectives pour leur apporter des droits culturels, et donc une certaine reconnaissance [...], on peut parler, dans ce cas, de multiculturalisme « intégré » pour désigner ces dispositifs qui conjuguent reconnaissance culturelle et action volontariste pour aider les membres des minorités concernées à faire face à l'injustice sociale (Wieviorka, 2005).

Sans trop vouloir polémique sur les a priori des divers culturalismes, disons que si ces derniers montrent la transcendance de la société et de sa culture sur l'individu, ils omettent la transcendance en retour de l'individu sur la société. Or, c'est le nœud de ces deux transcendances qui caractérise le concept d'identité dans toute sa difficulté.

Toute société crée, en effet, un ensemble coordonné de représentations, un imaginaire, à travers lequel elle se reproduit et qui, en particulier, désigne le groupe à lui-même, distribue les identités et les rôles, exprime les besoins collectifs et les fins à réaliser.

Le travail consiste donc à articuler les deux ordres de problème aux deux transcendances citées plus haut. Tandis que certaines réflexions portent sur la texture de la fonction identitaire, sur les modalités de gestion des tensions (notre étude sur O. Manoni), d'autres recherches sont menées sur la dynamique en situation (étude sur G. Althabe). Pour cette tendance, l'« *interculturel* » se présente pour promouvoir la dimension « *multiculturelle* » des sociétés, en introduisant le

concept de « *culture-process* » (Camilleri, 1989) à la place de « *culture-produit* ». C'est donc la dynamique interactive entre acteurs sociaux en présence qui prime et l'objectif doit se porter sur les processus de changement qui en résultent (Vinsonneau, 2002).

## **LECTURE ET INTERPRÉTATION DES FORMES CULTURELLES RÉFÉRENTES**

A partir de quelques variables institutionnelles, géographiques ou encore politiques retenues, ce travail consiste à identifier certaines formes culturelles remarquables, historiquement constituées, qui dynamisent le champ de recherche. Nous privilégions l'approche formiste (mi-spéculative, mi-empirique) des dynamiques culturelles, permettant de repérer à la fois les traits dominants de ces cultures et aussi les faits et mouvements exprimant l'actualité de celles-ci.

### **La forme traditionnelle coloniale**

Elle caractérise toutes les pratiques qui se sont développées dans l'ensemble des campagnes, villages, villes coloniaux, avant l'Indépendance. L'ouvrage de O. Mannoni (*Psychologie de la colonisation*, Seuil, 1950) va nous servir de repère sur la vision des phénomènes psycho-sociologiques qui régissent les rapports indigènes colonisateurs. L'étude de Mannoni est une recherche qui se veut objective, car elle se propose de montrer qu'on ne saurait expliquer l'homme en dehors de cette possibilité qu'il a d'assumer ou de nier une situation donnée. La question de la colonisation comporte aussi non seulement le croisement de conditions objectives et historiques, mais aussi l'attitude de l'homme à l'égard de ces conditions, bref de la formation de l'identité.

Le fait qu'un Malgache adulte isolé dans un autre milieu peut devenir sensible à l'infériorité de type classique prouve de façon à peu près irréfutable que, depuis son enfance, il existait en lui un germe d'infériorité (Mannoni, p. 32).

L'auteur pose donc le complexe d'infériorité comme inhérent à la psychologie malgache. D'après lui, « L'exploitation coloniale ne se confond pas avec les autres formes d'exploitations, le racisme colonial diffère des autres racismes... » (Mannoni, p. 19).

Continuons toujours de citer l'auteur :

Un complexe d'infériorité lié à la couleur de la peau ne s'observera, en effet, que chez les individus qui vivent en minorité dans un milieu d'une autre couleur ; dans une collectivité assez homogène comme la collectivité malgache où les structures sociales sont encore assez solides, on ne

rencontre de complexe d'infériorité que dans des cas exceptionnels (Mannoni, p. 108).

Quels sont les cas exceptionnels dont nous parle l'auteur ? Ce sont ceux où l'« *évoué* » se trouve soudain rejeté par une civilisation qu'il a pourtant assimilée.

Selon Tazfel (1981), les individus seraient uniformément motivés pour une quête d'identité avantageuse, ils sont amenés à participer à une compétition entre groupes. Dans le cas précédemment évoqué, l'identification avec un groupe (Européen – blanc – dominant) représentait l'unique moyen pour les sujets (Malgache – noir – dominé) d'accéder à une évaluation positive de soi. C'est pourquoi ces derniers se sont comportés comme si la catégorisation subie, transitoire et dérisoire, devait nécessairement permettre l'établissement d'une identité à la fois distinctive et positivement valorisée. Dans les situations dépourvues de repères objectifs, les acteurs sociaux s'emploient à rechercher toutes les formes d'indices susceptibles de leur servir de points d'ancrage pour conforter leur positionnement favorable face à autrui. Ainsi la division entre un groupe d'appartenance (malgache – colonisé) et un groupe étranger (*Vazaha* – colonisateur) fournit-elle les conditions nécessaires à une identification sociale.

La conclusion serait alors la suivante : dans la mesure où le véritable Malgache type (avancé par l'auteur) assume « *les conduites dépendantes* », tout est pour le mieux ; toutefois, s'il oublie sa place, s'il se met en tête d'égaliser le Français, alors ledit Français se fâche et rejette l'impudent, qui, à cette occasion et dans ce « *cas exceptionnel* », paie d'un complexe d'infériorité son refus de dépendance (Fanon, 1952).

## CONCLUSION PARTIELLE

Lorsque l'hétérogénéité et la stratification caractérisent les conditions de rencontre des groupes sociaux, les individus issus des groupes dominants (ici *Vazaha* – étrangers – colonisateurs) sont enclins à imputer la responsabilité des inégalités qui s'exerce à leur avantage aux membres des groupes dominés en eux-mêmes. Pour que la supériorité du groupe dominant soit mise en cause et les privilèges de ses membres menacés, le mécanisme de la différenciation catégorielle se suractive. Ce qui permet de réduire les risques d'assimilation de ceux que l'on estime « *inférieurs* » (Vinsonneau, 2002).

## La dynamique des imaginaires chez Gérard Althabe

Gérard Althabe, anthropologue-sociologue français, a travaillé à Madagascar dans les débuts des années 60, dans le cadre de l'O.R.S.T.O.M (Organisation de Recherche Scientifique et Technique pour l'Outre-Mer). Doté de matériels

sophistiqués pour l'époque (Magnétophones UHER et autres) et entouré d'enquêteurs malgaches expérimentés, il a sillonné le Sud profond malgache et aussi les côtes orientales.

Son ouvrage *Oppression et libération dans l'imaginaire...* constitue encore aujourd'hui un des livres de référence des apprentis-anthropologues malgaches. Une sociologie en prise directe qui met en évidence les pratiques sociales, les situations, les réponses aux problèmes que les paysans ne peuvent esquiver. Nous avons affaire ici à une véritable ethnographie débouchant sur une ethnologie très pointue. La Communauté villageoise de *Fetraomby* constitue une société en réduction, où se décèle avec plus de facilité l'affrontement du traditionnel et du moderne, de l'intérieur et de l'extérieur, du sacré et de l'historique.

L'impression dominante est celle d'une double réalité villageoise. La première s'exprime d'une manière matérielle. D'un côté, la face traditionnelle avec la culture de montagne sur brûlis (*tavy*), de l'autre, l'agglomération, domaine des représentants de l'administration et des échanges extérieurs, la face visible de la modernité. Au côté traditionnel correspond la religion traditionnelle (culte des ancêtres) et à celui de la modernité les églises de la chrétienté (protestant – catholique...). Cette double répartition se retrouve également dans les relations de la commune aussi bien interne qu'externe.

Par-delà les croyances en cours, une institution nouvelle, empruntée à des groupes voisins, a été adaptée. Un processus d'« *inculturation* » se réalise donc dans le cadre des contraintes locales. Il s'agit d'un rituel et d'un ensemble de pratiques associées à une entrée en possession par des esprits identifiés et hiérarchisés : le rapport au sacré cautionne le nouvel ordre social et culturel en gestation.

Le « *tromba* » offre un champ privilégié à l'observation et à l'analyse. Le culte novateur et contestataire révèle que l'homme des sociétés dites « *dualistes* » n'organise pas son existence en se situant alternativement face à ces deux secteurs séparés, et réglés l'un par la tradition, l'autre par la modernité. Il permet de saisir, à partir de l'expérience vécue, la dialectique qui opère un système traditionnel (dégradé) et un système moderne (imposé de l'extérieur) ; cette dialectique tend à faire surgir un troisième type de système socioculturel, instable dont l'origine est liée à l'affrontement des deux premiers. Le phénomène montre le transfert, au plan de l'imaginaire social et des pratiques essentiellement symboliques, des solutions aux problèmes que les communautés ne parviennent pas encore à résoudre effectivement. Ces sociétés « *verrouillées* » construisent dans l'ordre de l'imaginaire les sociétés qu'elles ne peuvent être, ou bien qu'elles réalisent sur le mode parodique la modernité qu'elles souhaitent et qu'elles n'ont pas les moyens d'instaurer.

Elles « *rêvent* » leur projet dans l'attente de son accomplissement ; elles se situent ainsi dans le domaine du religieux vécu comme revendication et espérance.

Or le discours religieux ne recouvre plus d'une manière égale l'ensemble des significations. Il se proclame comme le sens éminent de la vie collective, bien que de multiples discours, pratiques et techniques lui échappent en même temps que d'autres pouvoirs se constituent en dehors du pouvoir symbolique.

La fonction du rite (ici du *tromba*) consiste essentiellement en la formulation d'une identité. Pour conforter le Moi, désemparé par la perte de ses repères identitaires, l'approbation des pairs est une nécessité. La célébration des rites permet de satisfaire une telle exigence, leur pratique ostentatoire apportant plus d'efficacité. Simultanément, l'ostentation fournit des moyens de réinterprétation de la culture d'origine en des termes novateurs du système étranger : cette opération se confond avec ce que Lévi-Strauss qualifie de « *bricolage* » de « *résidus* », témoins fossiles de l'histoire d'un individu ou d'une société.

## CONCLUSION

Toute manipulation de l'appareil symbolique global est décisive dans le renouvellement ou la transformation des rapports sociaux et ce travail de réécriture symbolique peut devenir en lui-même un lieu stratégique et tactique dans le conflit entre groupes sociaux.

Les expressions déviantes agressent la totalité du système néocolonial qui s'étend à l'ensemble de l'ordre établi. Dans cette situation limite, la critique, même partielle, agresse l'ensemble de la logique imposée : en mettant en cause le prestige de l'administration, elle appelle à un remaniement de toute l'échelle complexe des prestiges.

Ces expressions que nous appelons imaginaires opèrent un véritable travail social des locuteurs, produisent un désinvestissement, un retrait collectif, par rapport aux intégrations antérieures. Ces imaginaires provoquent au niveau du croire et de l'aimer le changement des attitudes et de l'orientation (Ansart, 1977). C'est bien une nouvelle représentation de l'identité que vient proposer la formulation critique.

C'est ici qu'intervient la systématisation idéologique avec ses multiples conséquences dans l'affaiblissement des intégrations sociales. L'idéologie va poursuivre cette entreprise de distanciation que l'imaginaire spontané a déjà esquissée en y apportant une efficacité politique particulière. L'idéologie critique élabore une contre-cohérence, un système englobant susceptible, non seulement de répondre à la demande de sens présentée dans l'imaginaire critique, mais aussi de rendre compte du système antérieur en l'analysant.

Dans l'organisation du moi, l'idéologie intervient comme agent de structuration en fournissant des pôles d'identification et en réduisant, éventuellement, les tensions et les troubles liés aux crises d'identité.

Elle peut agir comme réducteur d'angoisse en donnant au sujet une image valorisante de soi, une estime de soi-même par la cohérence symbolique entre l'adhésion et la valeur absolue du discours.

Le dispositif idéologique met en place une structure dynamique des affects, un codage des projections, inducteur des polarisations individuelles.

Le contact interculturel met ainsi en cause l'ancienne modalité de gestion du rapport similitude/différence ; il ébranle à la fois les limites entre le moi et le non moi, et surtout les attributions qui accompagnent les opérations de catégories sociales.

## BIBLIOGRAPHIE

- ALTHABE, G., 1982, *Oppression et libération dans l'imaginaire, les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, préface de G. Balandier, F. Maspero.
- ANSART, P., 1977, *Idéologies, conflits et pouvoir*, PUF.
- ANSART, P., 1990, *Les Sociologies contemporaines*, Ed. du Seuil.
- BALANDIER, G., 1988, *Le Désordre : éloge du mouvement*, Fayard.
- CAMILLERI, C., 1991, *La Construction identitaire : essai d'une vision d'ensemble*, Cahiers internationaux de Psychologie sociale, vol. 9-10.
- FANON, F., 1952, *Peau noire, masques blancs*, Seuil.
- LEVI-STRAUSS, 1977, *L'identité*, Grasset.
- MANNONI, O., 1950, *Psychologie de la colonisation*, Ed. du Seuil.
- RIVIÈRE, C., 1978, *L'analyse dynamique en Sociologie*, PUF.
- SFEZ, L., 1988, *La symbolique politique*, PUF.
- TAZFEL, H., 1981, *Human groups and social categories, studies in social psychology*, Cambridge, C.U.P.
- VINSONNEAU, G., 2002, *L'identité culturelle*, A. Colin.
- WIEVIORKA, M., 2004, *Identités culturelles et démocratie*, Cahiers des Amériques Latines.